شرح [illegible] ٨٢٥

ما فی هذا المجلد

شرح اثبات واجب جدید ملا جلال
لواحد من الفضلاء

و رسالهٔ اثبات وحدة الوجود
لمولانا ابی العلاء البهشتی الاسفرائنی

بسم الله الرحمن الرحيم وبه الاستعانة في التتميم

نحمدك على آلائك يا واجب الوجود ونشكرك على نعمائك يا مفيض
الخير والجود ونصلي على من شرح صدره للرسالة والهداية حامد
محمد البداية والنهاية صلوات الله عليه وعلى آله ما دامت المقامات
الالهية منبئة بمقاله وبعد فان تطابق العقل والنقل على ان
المعارف الالهية والعلوم الحقيقية لا سيما ما يتعلق باثبات
وجوده تعالى ووحدته ووحدانيته واتصافه بصفات الكمال
ونعوت العظمة والجلال اكسير السعادة العظمى وبها يستحق
المقربون الملأ الاعلى بذلت الجهد في تحقيق مقاصدها ومطالبها
وصرفت الوسع في تشييد مبانيها وقواعدها ومآربها فصادفت
في بعض من هذه الازمنة والاعوام والايام رسالة عمل فيها بعض
اجلة العلماء الاعلام ونظرت فيها نظر التحقيق وتفكرت في
استكشاف معانيها التفكر والتأمل الدقيق وانتهى نظري بهذا
الى فوائد خلت عنها زبر الاولين وزوائد لم تخطر ببال احد من
المتأخرين فعزمت ان اظهر ما ظهر لي من هذه الحقائق واكشف
القناع عن وجوه ما فيها من الدقائق ليتبين به صريح الباطل
للحق الصحيح ويظهر للناظرين حسن الوجوه من القبيح ولا يشتبه
عليهم الشراب بالسراب ولا قشر هذه المطالب والمقاصد
الالهية العلية باللباب ولما ادعى مصنفها ان بناء كلامه فيها
على انظار ذوي البصائر النافذة اردت ان انبه بعباراتهم على
ما وجدته مخالفا لكلامهم لئلا يتوهم متوهم ان غرضي من ذلك
ليس الا النقض والجرح لا التحرير والتنقيح والايضاح والشرح

مجانبا

محمودي

مجانبا عن العدل والانصاف مائلا الى البغي والاعتساف اعاذني الله
سبحانه عنه سائلا عنك ان تبذل الجهد في الاستكشاف ثم اصلاح
للخطيئات او بالحسنات الاعتراف اذ انا مع قلة البضاعة وفتور
الباع في الصناعة مبتلى ببليات متعاقبة متتالية متأذي باذيات
متمادية متكاثرة لا يتمكن معها الا من تأمل وتفكر لائق وتدبر موافق
في امثال هذه الدقائق راجيا من الله سبحانه وتعالى ان يحفظه عمن ليس
هو له وان ينفع به من هو مخلوق له اذ هو تعالى الحفيظ العليم الكريم
والقدير الرؤف الرحيم فاقول لما كان الابتداء بالبسملة لاشتمالها
على اسم الذات او ما هو بمنزلته الجاري عليها الصفات متضمنا لاظهار
صفات كماله وبلزوم ما ينبئ عن نعمه وافضاله ولا معنى للحمد والشكر
الا هذا وقد تواتر ان في الاتيان بهما ازدياد النعم لقوله تعالى لئن
شكرتم لازيدنكم عطف المصنف روح روحه على قوله بسم الله الرحمن الرحيم
وبه الاعانة في التتميم اشارة الى ان الاشتمال المذكور لتضمنه الحمد والشكر
ملزوم امرين آخرين سوى العمل بمقتضى الحديث المشهور احدهما طلب
الاعانة على تتميم ما هو بصدده الذي هو من جملة النعماء المترقبة وثانيهما
تنبيه على ان الابتداء بالبسملة عين الابتداء بالحمد والشكر كما ان
الابتداء بالحمد والشكر عين الابتداء باسمه وان لا حاجة الى تأويل كل
الابتداء الواقع في الحديث المشهور المروي تارة بوجه يدل على ان
عدم الابتداء بالتسمية ملزوم لابترية الكلام واخرى بوجه يدل
على ان عدم ابتدائه بالحمد موجب بان المراد بالابتداء في احدى الروايتين
الابتداء الحقيقي وفي الاخرى الاضافي او ذلك انما يحتاج اليه لو
لم يكن الابتداء باحدهما ملزوما للابتداء بالآخر وليس كذلك لما مر اليه
الاشارة فكأنه قال ابتدأ الكلام بالبسملة تيمنا وتبركا وبالحمد والشكر
ايضا اداء ما وجب علي من شكر نعمه السابقة واعانة في تتميم ما شرع فيه
واذ قد ذهب جمع الى ان جنس الحمد مختص به تعالى وليس اللام على ما شنع به لاما

قوله وبه

الجنس لا اختصاص في قوله تعالى الحمد لله رب العالمين وان هذا ملزوم ان لا يوجد
الحمد حقيقة لغوية الا فيه تعالى وليس الامر كذلك اذ لغيره تعالى صفات كمال يمكن ان يوصف
هو به اراد ان يشير الى ما هو مختص به تعالى حقيقة فقال وله الحمد على نعمه بين جمع نعمة
اطلقت لغة على اليد والصنيعة والمنة وعرفا على المنفعة الحسنة الواصلة من
شخص بقصد الاحسان العميم الشامل للنعم كلها واراد ان ما هو مختص به انما
هو الحمد على النعم كلها اذ ما من نعمة الا وهي منه تعالى بلا واسطة او واسطة هي
منه تعالى ابتداء او انتهاء فجاز ان يحمد ويشكر عليها كلها بخلاف غيره تعالى
من المنعمين فان نعمهم ليست الا بعضا منها فلا يجوز ان يوصف الا بها لا بالنعم
كلها فمن قال ان جنس الحمد مختص به اراد به انه مختص به بهذا الاعتبار او اراد
ان هذا النوع مختص به كما ان خيرية الرجال على النساء انما هو بخيرية وكمال يوجد
في هذا الصنف من الانسان لا لخيرية كل فرد منه اذ كثير من الرجال لا خيرية له على النساء
كما ان كثيرا من النساء لها خيرية على كثير من الرجال فما يقال من ان اختصاص الجنس ملزوم
لان لا يوجد فرد منه في غيره ليس على ما ينبغي والا لكان الحكم بالخيرية على الرجال
ملزوم خيرية كل فرد منه واذ ليس فليس ثم اعلم ان بعضا من اهل اللغة فسر الحمد
بالوصف او الثناء بالجميل على جهة التعظيم والتبجيل وبعضا منهم قد فسره
بالثناء او الوصف على الجميل او الجميل الاختياري فحمل العلامة التفتازاني
الباء في قولهم الوصف بالجميل على المقابلة على ما تجري عليه قوله في التلويح الحمد
مقابلة الجميل من نعمة او غيرها بالثناء والتعظيم توفيقا بين التعريفين فقال
في حواشيه على الكشاف ان الجميل الواقع في التعريف صفة للفعل الذي
لا يكون الا اختياريا ليكون قولهم هذا موافقا لما ذكروه من ان المحمود عليه
لا يكون الا اختياريا ويتنادى عليه قوله من قيد الجميل في التعريف بالاختياري
على من اليه الاشارة فيكون الحمد عنده مقابلة الفعل الاختياري الجميل
بالثناء فلا يكون مساويا او مرادفا للمدح على ما يتوهم عبارة صاحب الكشاف
حيث قال ان الحمد والمدح اخوان واذ ذاك ملزوم امور منها ان لا يكون
حمده تعالى على صفاته الذاتية حمدا ومع ذلك ليس يجب ان يكون كل فعل اختياريا

ولو سلم

ولو سلم ذلك ليس يجب ان يكون الموصوف بالجميل هو الفعل ولذا قال كثير
من المحققين الحمد هو الثناء بالجميل مطلقا اي اعم من ان يكون للاستحقاق
بالجمال او في مقابلة الانعام والافضال قال المحقق الشريف في حواشيه على
شرح المطالع ان الجميل الواقع في التعريف لما كان اعم من الانعام وغيره
من مكارم الاخلاق ومحاسن الاعمال ولم يقيد الوصف الذي هو متعلق به
بكونه في مقابلة النعمة لا لفظا ولا معنى على ما يشعر به تفسيره بذكر الخير
ظهر ان الحمد لعموم مقابله الذي هو الجميل قد يكون بازاء النعمة وقد لا يكون
بازائه فحاصل كلامه موافق لما ذهب اليه العلامة التفتازاني ان الحمد
مقابلة وصف وثناء لا اختصاص له بكونه مقابلا للنعمة بالجميل الشامل
للنعمة وغيرها فالحمد قد يقع مقابلا لهذا وقد يقع مقابلا لذاك ويرشدك
الى ذلك قول الواحدي من ان الحمد قد يكون شكرا للصنيعة وقد يكون ابتداء
الثناء على الرجل يقال حمدته على مروته وحمدته على علمه وشجاعته ومن لم يتنبه
الى ذلك ادعى انه جعل الباء صلة الوصف فيكون الجميل هو المحمود به على
ما يدل عليه ما سيذكره بقوله ولكنه محمود به فاعترض عليه بان الاستدلال بهذا
الاستدلال بعموم المحمود به على عموم المحمود عليه وليس لهذا ولا له على ذلك
كيف لا والمحمود عليه يجب ان يكون اختياريا وليس يجب ان يكون
المحمود به كذلك فلا يكون عمومه ملزوما لعمومه وتصدى لدفع هذا اعنه
الناظرون في كلامه بتوجيهات لا يخلو عن شيء منها عن الاشياء
كما لا يخفى على الواقف الناظر فيها واذ ليس يجب ان يحمل قوله على هذا
الجواز ان يكون مراده منها ما قدمناه على ما هو الظاهر كما ان من الظاهر
ان المقابل لم ليس يجب ان يكون محمودا عليه اذ قد يقع الحمد في مقابلة
شيء كالصلة وليست باعثة عليه ليكون محمودا عليه لك ان تحمل كلامه على
هذا التوجيه على ما تقدم ذكره ويحتاج في جوابه الى امور ذكرناها وامر
اخر هو ان لو كان معنى كلامه هذا لا يجب ان يكون المحمود عليه اختياريا
وقد قلت خلافه هذا اذا انا لو سلمنا ان المحمود عليه يجب ان يكون

اختياريا لنا ان نقول ان هذا انما يرد عليه على توجيههما كلامه لو وجب ان يكون
مقابل الحمد محموداً عليه وليس يجب ذلك وكانه نظر الى ما حققناه لكن عطف
على قوله نعمة قوله ومننه القديم ليعلم منه ان مقابل الحمد المحمود عليه لا يجب ان يكون
اختياريا وفيه نظر ظاهر جواب واما الشكر فهو فعل ينبئ عن تعظيم
المنعم بكونه منعما فيكون بينهما عموم من وجه لتعاكس الموردين والمتعلقين
في العموم والخصوص اذ مورد الحمد هو اللسان فقط ومورد الشكر شامل
للجنان والجوارح ايضا كما ان متعلق الشكر انما هو النعمة فقط دون متعلق
الحمد الشامل لها ولغيرها وقد عمم ارباب الاصطلاح الحمد وجعلوه مرادفا للشكر
وخصوا الشكر بصرف العبد جميع ما انعم الله عليه فيما خلق واعطاه لاجله فيكون
بينهما عموم وخصوص مطلقا كما ان بين الحمدين عموما من وجه وبين الشكر
اللغوي والحمد الاصطلاحي الترادف والمساواة وبين الحمد او الشكر اللغوي
والشكر الاصطلاحي العموم المطلق واذ قد تقرر ان من جملة نعمائه تعالى علينا
ما لا يمكن ان يصل الينا الا بواسطة اشخاص لهم جهة تجرد بها يقبل منه تعالى
هذه النعم بلا واسطة وجهة تعلق بها يمكن ان يصل منه الينا لانغماسنا في
التعلقات الجسمانية ثنى بعد فراغه عن الحمد والشكر بالصلوة على افضل من هو
واسطة في وصول ذلك الينا والى سائر من عداه من الانبياء ايضا على ما دل
عليه الحديث الصحيح اداء لحقه الثابت علينا فقال والصلوة التي هي
في اللغة الدعاء وفي الاصطلاح طلب الرحمة من العباد والاستغفار من الملائكة
والرحمة من الله تعالى والسلام على نبيه وهو لغة فعيل مأخوذ من النباوة التي هي
الارتفاع او من النبي وهو الطريق او من النبأ وهو الخبر قلبت الهمزة واوا والهمزة فيه
الى الياء على الاول والثالث وعلى اصله ان كان من غيرهما فاطلق اصطلاحا
على انسان بعثه الله تعالى وارسله الى بعض من العباد او كلهم لقوله بعثتك او
ارسلتك الى قوم كذا او الى الناس كافة لتبليغ ما اوحى اليه وكذا الرسول وقد
يخص الرسول بمن له شريعة وكتاب خاص مشتمل على احكام شرعت ابتداء او
نسخ البعض شريعة كانت قبله فيكون اخص من النبي فلا يرد عليه ما قيل من ان ما ورد

من اللغوي

في

في الحديث غير مطابق لذلك اذ الوارد فيه زيادة عدد الرسل على عدد الكتب لان المراد
بالكتاب كما اشرنا اليه ما يعلم منه حكم شرع ابتداء او نسخ لبعض الاحكام والنبي
قد يخلو عنه كيوشع عليه السلام هذا ما تقرر عليه رأي المحقق في بعض تصانيفه
وفي كلام بعض من المعتزلة ان الرسول صاحب الوحي بواسطة الملك والنبي
هو المخبر عنه تعالى بكتاب او الهام او تنبيه في المنام وانما اطلق هذا عليه
لعلو شانه واشتهار احكامه او لكونه وسيلة الى الحق او لانبائه عن الله تعالى
فالمراد منه ان كان معناه الاصطلاحي لا يكون وصفه بالكريم وصفه بما يخصصه
بل للكشف والتوضيح وان كان معناه اللغوي كان وصفه به مخصصا ومميزا
له عمن ليس له هذا او على التقديرين كان وصفه بقوله المنعوت بالخلق العظيم
المشير اليه قوله تعالى وانك لعلى خلق عظيم من باب وصف الشيء بما يخصصه نبينا
محمد عليه وعلى آله الصلوة والسلام المبعوث للهداية التي هي الدلالة والارشاد
على ما في الصحاح سواء كانت موصلة الى البغية ام لا ومنهم من قيده بكونها
موصلة الى البغية بدليل وقوعه في مقابلة الضلالة في قوله تعالى انك لا تهدي
من احببت اذ له عليه السلام الدلالة فيكون معناها الدلالة الموصلة
ولو كان معناها الدلالة الموصلة لما صح قوله تعالى واما ثمود فهديناهم
فاستحبوا العمى على الهدى ولكن ان لفظة هدى قد يقال ويراد منه اهتدى
قال الفراء ان معنى قوله تعالى ان الله لا يهدي من يضل انه لا يهتدي وقد يقال
ويراد به تبيين قال ابو عمرو بن العلاء في قوله تعالى او لم يهد لهم او لم يتبين
فجاز ان يكون المقصود في قوله تعالى انك لا تهدي من احببت الاهتداء
نعم لو قيل ان اريد بالايصال المذكور في التوفيق الايصال بالفعل فالتعريفان
متساويان في ورود النقض عليهما وان اريد به مطلق الايصال الشامل
للايصال بالفعل او بالقوة فهما مشتركان في عدم الورود وان اريد به
في احدهما فيكون معنى الكلام انك لا تهدي هداية من احببته والا فالحكم
فهو تحكم لكان له وجه وجواب فلا يرد ما اورده على تفسير الهداية بالدلالة
كما ان من الجائز بل الواجب ان يكون المراد بهدى في قوله تعالى واما ثمود

فهدية بهم مطلق الدلالة لئلا يكون في الآية التناقض قال المص في حواشيه
على التهذيب نقلا عن العلامة التفتازاني ان الهداية قد يتعدى بنفسها
ويكون معناها ح الايصال وقد يتعدى باللام والى ويكون معناها ح الارائة
والدلالة فيكون المراد بها هنا على ما يدل عليه قوله بالصراط المستقيم اي
الارشاد الى جنات النعيم الدلالة لانه استعمله بالى هذا اذا كان لفظ الى
الجارة متعلقة بالهداية واما اذا كانت متعلقة بمحذوف هو صفة
الصراط او كانت صلة للمستقيم لم يكن الهداية في قوله هذا مستعملة
باحد وجوه قد نقل المص عنه استعمالها فيه اللهم الا ان يحمل الباء في
قوله بالصراط المستقيم على الى او يقال ان الحروف الجارة قد يجي بعض
منها موقع البعض على ما ذهب اليه صاحب الكشاف واذ ما يصل الينا
من هداية نبينا لا يمكن ان يصل الينا الا بتوسل اشخاص حفظوها
ونقلوها اعني آله واصحابه عطف تع الصلوة عليه عليه السلام ما ينبئ عن
الصلوة عليهم عليهم الصلوة والسلام فقال تع على آله وهو في الاصل
الاهل بدليل تصغيره على الاهيل او اسم بمعناه لما روي عن الكسائي
انه قال سمعت بعض العرب انه قال اهل واهيل وآل واويل ثم
خص عند بعض الاهل بالجمادات والاشياء المجهولة والآل بالحيوانات
والاشياء المعروفة وعند بعض ان الآل مخصوص بالاشراف و
اولي الخطر والاهل باق على عمومه ثم خص الآل في عرف الشرع ببني
عبد المطلب وبني هاشم عند الاكثرين وقال البعض انه خص ببني هاشم
فقط وقوله صلى الله تع عليه وسلم كل تقي آلي محمول على المعنى اللغوي
او على انه مجاز فلا حاجة الى ما ذكره المص في بعض حواشيه من ان المراد
بالآل من له قرابة صورية كبني هاشم او قرابة معنوية كالاولياء و
الوفاء والعلماء المنتمين اليه بقرابة معنوية اذ لو حمل الآل على هذا
المعنى كان عليهم شاملا للصلوة على من فيه الصحابة فضلا عنهم فلا حاجة
الى عطف الاصحاب عليهم اللهم الا ان يقال ان هذا من باب التخصيص

المنتمين بيانه

بعد

بعد التعميم والدليل على هذا الاختصاص العرفي في لفظة الآل ان الفقهاء
بعضهم فسروا الآل الذي اوصى لآل الرسول على من حرم عليه الصدقة الواجبة
تعني بني هاشم وبني عبد المطلب وعند الامامية ان آل النبي هم اهل
بيته خاصة الذين هم اولاده المعصومون المخبر عنهم في قوله تعا انما يريد الله
ليذهب عنكم الرجس اهل البيت وما في عبارة بعض منهم انهم الحسنان
وابوهما وامهما عليهم الصلوة قال الشيخ ابو جعفر الطوسي
في المبسوط المعني باهل بيته بنو هاشم خاصة وهم ولد ابي طالب
والعباس وابي لهب وليس لهاشم عقب الا من هو هؤلاء واضاف قوم
من المخالفين بني مطلب وجميع ولد عبد مناف وهم اربعة هاشم والمطلب
ونوفل وعبد شمس وكذلك قولهم في سهم ذوي القربى والصحيح الاول لاجماع
الفرقة على ذلك فاما آل الرسول الذين نذكرهم في التشهد فقيل
بنو هاشم وبنو المطلب وقيل هم المؤمنون كلهم وآل الرجل اتباعه و
اشياعه وانصاره قال الله تع ادخلوا آل فرعون اشد العذاب و
عندنا ان آل النبي عليه السلام هم اهل بيته خاصة الذين هم اولاده الذين
اذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا او السلام على صحبه الذين
هم اشخاص ادركوا حين الاسلام صحبته وبقوا على الاسلام الى حياتهم
ذوي الفضل العظيم والفيض الجسيم جاز ان يكون احد الوصفين للآل
والآخر للاصحاب على طريق اللف والنشر المرتب وجاز ان يكون
كل منهما لكل منهما وبعد اي بعد الحمد والصلوة فهذه المشار اليه في قوله
هذا عند المص الامور المرتبة المعقولة الحاضرة عند العقل التي يريد
ان يعبر عنها في هذه الرسالة لا النقوش او الالفاظ ولا المركبة
منها ومنهما معا او منها ومن واحد منهما او الاخير منها فقط على ما نص
هو عليه في حاشية التهذيب وقال ان هذه اشارة الى المرتب
الحاضر في الذهن سواء كان وضع الديباجة قبل التصنيف وبعده
اذ لا حضور للالفاظ المرتبة ولا لمدلولها في الخارج وما قيل من انه لو كا

وضع الديباجة بعد التصنيف جاز ان يكون الاشارة الى الحاضر في الخارج
فهو ليس بمستقيم الا ان يراد به الاشارة الى النقوش دون الالفاظ ودون
معانيها او دون المركب من الاثنين او الثلثة انتهى كلامه بعبارته ولو كان
الامر كما حققه لما صح الاشارة الى الامور الغير القارة اشارة خارجية
وليس كذلك لما يرشدك اليه قولهم هذه الحركة او هذه الالفاظ المسموعة
نعم لو قيل انه لا بد عنه بقوله نبذ اي قليلة من الحقايق التي هي علوم لا تتغير
بتبدل الملل والاديان وزبد اي خالصة من الدقايق المستخرجة بدقة يدل
على ان المشار اليه انما هو نفس المعاني لا الالفاظ او النقوش اذ هي
ليست من الحقايق والدقايق لكان له وجه وجيه اي في هذا القليل
من الحقايق والدقايق نفايس المطالب العالية التي هي تحقيقاتها
وتدقيقاتها على ما يشير اليه قوله وفرايد الفوايد هي جمع فريدة الجوهرة المتعالية
وهي اي النفايس او الفوائد او الامور المورده او هذه النبذة او
الزبد اشرف المباحث الحكمية او مباحث الحكمة النظرية لكونها هي
المتعلقة بذات المبدأ الاول وصفاته العلى التي هي صفاته الحقيقية
الكمالية والجلالية واسمائه الحسنى التي هي صفاته الاضافية المنبئة
عن تعلقه تعالى ونسبة وجود الممكنات اليه تعالى ومن المحتمل ان يكون
مراده ان ما اورده من المباحث المتعلقة بذاته تعالى اشرف مما ترك ويرشدك
اليه قوله على ما حققه ذوو البصيرة الناقدة في حقايق الملكوت الاعلى
وذلك لان الناظرين فيها قد لا يكون لهم هذه البصيرة الناقدة فلا يكون
ما ذهبوا اليه في مرتبة ما ذهبوا اليه فيكون بعضها اشرف من بعض في هي
بزعمه ما اورده وحرره على ما يشير اليه قوله حررتها اي هذه النفايس حين
توزع البال وشتات الحال رجاء هو مفعول له لقوله حررتها على ما هو
الظاهر وان جاز ان يكون حالا ويكون معنى الكلام حررتها راجيا ان يفتح
الله تعالى على عباده وبلاده ابواب العافية ويشملهم بالرفاهية التي هي
سعة العيش الوافية والرفاغة التي هي السعة والخصب يقال رفغ

اى

عيشه بالضم رفاغة فهو عيش رافغ اي واسع طيب الكافية واذ الترجي
انما يتعلق بامور ممكنة الوقوع والصدور علل رجاءه بقوله انه اي لانه على
ما يشاء قدير وهو بتحقيق رجاء الراجين جدير واذ ما اراد ان يورده
في هذه الرسالة امور ليس من شانها ان يذكر في باب واحد قال واورد تلك
الاصول والمسائل بتوفيقه تعالى الذي لا معنى له عند الاشاعرة الا خلق
القدرة على الطاعة وعند قليل من المعتزلة هو لطف علم الله تعالى ان العبد
يطيع عنده وعند جمهورهم هو لطف يقرب المكلف الى الطاعات ويبعده
عن المنهيات اذا كان الواجب لا يقع الا به فيكون لطفا محصلا للواجب
فيكون من افعاله ولذا اضافه اليه تعالى وفي كلام الفاضل الرازي ان التوفيق قد
يكون عاما شاملا للموجودات كلها وذلك بنصب الادلة والاقدار على
الاستدلال وارسال الرسل وتسهيل الطرق واعطاء الصحة والقوة وعلى
الجملة اعطاء جميع الاسباب التي يمكن ان يتوسل الانسان بها الى الحق ومن ههنا
سمع ان تيسر اسباب الخير هو التوفيق وبالضد الخذلان واما الخاص فهو
ان يتيسر له جميع الاسباب المعدة بان يكون طيب الطينة معتدل الامزجة
جاريا في اصلاب اباء صلحاء وذوي امانة واستقامة متكونا من نطفة
طيبة ودم طمث طيب ماخوذا صبوه من قبل مربيه بالاداب الصالحة و
بالصيانة عن مصاحبة الاشرار ومخصصا بعد بلوغه بمذهب حق
مجتهدا بنفسه في توقيف الحق سارعا الى الطهر حتى يبلغ الكمال الذي يخص به
الانسان فهذا هو التوفيق التام والخذلان التام من يكون بعكس ذلك فيما
ذكرناه وادعى المصنف في شرحه للتهذيب انه توجيه الاسباب نحو
المسببات وهو بظاهره لا يختص باسباب الحسنات لصدقه على
توجيه اسباب السيئات نحوه ولا يقال له التوفيق كما قدمناه من
المعنى اولى مما ذكره وهو بتوفيقه تعالى في فصول هي اربعة عشر الفصل
الاول منها في اثبات ان بعضا من الموجودات هو الواجب الوجود
لذاته واراد به موجودا لا علة له وبيان انه لا يحتاج الى موجد يوجده اه

احتياج هذا المطلب الى البيان اذ قد تقرر عند اولي الابصار ان الوجود نحوين احدهما
وجود لا يوجد به الا نفس ذوات الاشياء وماهياتها وحقايقها وقد ههنا
نسمع انه وجود هو مظهر الاحكام والاثار ويقال لهذا النحو من الوجود الوجود
الاصيل والعيني والخارجي وثانيهما وجود لا يوجد به الا صور الاشياء واشباحها
المنتزعة منها نفس ذوات الاشياء تراها مثل تراءي البياض في الاضواء
المنعكسة الواقعة على الثلج ومثل تراءي الانسان والفرس والشجر في الصور
والعلامات المنقوشة على الجدار مثلا ويقال لهذا النحو من الوجود الوجود
الغير الاصيل والظلي والذهني وقد ههنا نسمع انه وجود لا يظهر فيه آثار الاشياء
واحكامها وان الموجود به بمنزلة ظل الشجر الذي هو بوجه لو تجسم لكان شجرا
وان المعلوم بالذات لنا والمنكشف علينا والحاضر عندنا بالذات الا بالعرض
في علمنا الحصولي ليس الا الاشياء الموجودة بالوجود الظلي الغير الموجود به ما هو
معلوم به حقيقة وان الموجود بالوجود الاصيل انما هو المعلوم بالعرض الغير
المنكشف علينا الحاضر عندنا على ما سيعترف به للقرايحة واستدلوا عليه بامور سنعلم
بعضا منها فلم يلزم من كون شيء معلوما لنا ان يكون له وجود كما لا يلزم من
عدم علمنا به ان لا يكون له وجود ولذا قال الرئيس في طبيعيات شفائه
انا نحتاج في اثبات وجود الكيفيات المحسوسة في الخارج الى دليل وهو ان لو لم [يكن]
لها وجود ولما تاثرت الحاسة من موضوعات هذه الامور كالانفعالات لذلك
من امور لا يكون موضوعاتها فكل مفهوم تصورناه نحتاج في انه موجود حقيقة
الى دليل او تنبيه ومفهوم الواجب لذاته منه فنحتاج الى بيان ان له وجودا
سوى هذا الوجود التصوري الغير الموجب لان يكون الموجود به نفس ذاته
واندفع عنه ما قيل من ان البرهان على وجوده لغو بمنزلة ان يقال ان الموجود
بالظن موجود لذاته وهو لا يحتاج اليه اذ ذا قد ظهر اعلام ان الاستدلال على
وجوده على ما ذكر اليه لا الاشارة ليس بان يجعل الوجود محمولا والا لكان هذه
المسئلة من المطالب العلمية اذ قد تقرر ان الوجود لكونه عرضا عاما للموجود
ليس عرضا واثبات النفي منها لم يمكن ان يجعل حمله على شيء مسئلة علم لا يجوز ان

الغير الحاصر

يبحث

فيه عن الاعراض الذاتية العارضة لموضوعه بل بان يجعل الموجود موضوعا و
المحمول هو الموجود الذي لا علة له فيكون المستدل به ان بعض الموجود موجود
لا علة له وليس هو من البديهيات وان كان بعض الموجود موجودا ابدا بديهيا
فيكون صالحا لان يستدل عليه فلذا استدلوا عليه بوجوه كثيرة قد جمع
اكثرها الكتب الحكمية والكلامية ورسائل مفردة عملت فيها منها ما نسب
اليه قوله فقد اوردت في عنوان الشباب رسالة في هذا المطلب واوردت
فيها وجوه البراهين المنقولة عن ائمة الحكمة والكلام مع ما سنح لي فيها من
النقض والابرام والهدم والاحكام ومنها رسالة عملتها بعد ما عملها وقبل
بعثة من سنتين بالتماس بعض من الاعاظم في جيلان واضفت الى البراهين المورد
مقدمات لا يتم هذه البراهين بدونها كما اضفت الى اصل المسئلة بيان
واحديته ووحدته وكيفية اتصافه تعالى بصفاته ناظرا في اكثر هذه الدلائل
لكن خلي على ما سنح لي من النقض والهدم والاحكام مجردا لها عن زوائد لا مدخل لها
في المقام واذ قد ترك المص في هذه الرسالة هذه الامور قال واقتصر هناك على
ما هو ازيد اوضح واظهر واتقن واخصر من البراهين اردت ان اقتصر
على شرح ما اورده فيه وما فيه وما له وما عليه بعد شرح كلامه المقصود بقوله فاقول
ان ههنا مقدمة لا يمكن ان يشرح كلامه هذا بدونها فلذا اقدمها واقول ان
العقل يقسم المفهوم في علمنا الحصولي الذي علمته انه ما ذا الى الواجب والممكن
والممتنع لذاته لان كل مفهوم بسيطا كان او مركبا اذا اخذ ولم يوخذ معه
غيره ووضع ونسب الوجود في نفسه او المفهوم الاخر الرابط بينه وبين
غيره الوجود فهو اما يجب ان يكون عليه محموله هذا في وجود هو موجود به
حقيقة ام لا فان كان الاول فهو الواجب لذاته وان كان الثاني فهو
اما يجب ان لا يكون عينه ام لا فان كان الاول فهو الممتنع لذاته وان كان
الثاني فهو الممكن لذاته واذ من اجلى البديهيات ان ليس بين الايجاب والسلب
واسطة وانهما امران لا يمكن اجتماعهما ولا ارتفاعهما وقد دل التقسيم
على ان كل واحد منها اما ضروري ام لا لكن ان نقول ان ههنا احتمالات

آخر منها ان يكون المحمول ضرورى السلب والايجاب معًا فلم يتخصص المواد فى الثلث
اذ ذاك انما يتصور لو لم يكن بناء للحصر على ايجاب وسلب لا يتصور اجتماعهما وارتفاعهما
وليس كذلك على ما يتأدى عليه العبارة المتقدمة فكيف نسبة كل مفهوم الى الموضوع
اما للوجوب الذاتى الذى هو ضرورة ثبوته له والامتناع الذاتى الذى
هو ضرورة سلبه عنه اما الامكان الذاتى الذى هو سلب كلتا الضرورتين واما للوجود
فان العقل انما يقسمه ان الموجود فى اول النظر الى ما يجب وجوده بالنظر الى ذاته والى
ما يجوز عليه الوجود والعدم بالنظر الى ذاته وذلك لانه كل ما له وجود اما ان يكون
ذلك بلا سبب اولا فان كان الاول وجب وجوده نظرا الى ذاته والا كان
ممكن الوجود لذاته فيحتاج الى السبب والمفروض خلافه هف وان كان
الثانى جاز له الوجود والعدم بالنظر الى ذاته فيحتاج الى سبب فرض انه لا يوجد
بدونه فالموجود اما ان يكون هو الواجب الوجود لذاته واما ان يكون
هو الممكن الوجود لذاته للمشار اليه قوله والثانى هو الممكن الوجود والعدم
لذاته فمعنى قوله انه يقسمه فى اول النظر اليهما ان هذا حكم بديهى اولى لا يحتاج
الا الى ملاحظة الطرفين لا انه انما يقسمه اليهما فى بادى النظر ولكن خلافه كما
توهم بعض قال آخر امثال هذه التقسيمات انما هى تقسيمات عقلية لا مطابق
لها فى الخارج ونفس الامر نعم لو قيل انه تقسيم عقلى لا يدل على تحقق اقسامها
فى الواقع ولذا قد استدلوا على تحقق كل واحد من قسميه بوجوه منها
ما يشير اليه قوله اما الممكن فوجوده بديهى لا يحتاج الى بيان ودليل لكان له
وجه اذ قد علمت ان العلم بالشئ ليس يلزم دائما لوجوده وثبوته وتحققه بذاته
وذلك لانا نشاهد من عدم بعض الموجودات سابقا على وجوده كالمواليد
الثلث والنفوس الناطقة الغير الموجودة قبل حدوث بدنها اولا لاحقا
عن وجوده للشاهد الغير المشاهد عدمه السابق على وجوده او سابقا ولاحقا
معا كمشاهدة عدم للحوادث اليومية السابق على وجودها ثم وجودها ثم
عدمها اللاحق تلا برد ما يمكن ان يقال من ان ليس كل ممكن لا يكون له الاعدم
لاحق اذ ما ثبت قدمه امتنع عدمه لان هذا انما يتوجه لو لم نعرف العدم اللاحق

وان بح

وان بح نكافئه باه فهذه الامور المشاهد وجودها ليس ضرورى الوجود ولا ضرورى
العدم والا لما صح الانتقال من احدهما الى الآخر فكان جائز الوجود والعدم فيكون
ممكن موجودا وان ههنا تأمل اذ تقرر فى مكانه ان الشئ كالذات قد يكون
واجب الثبوت لغيره ومع ذلك قد يعرض له الوجود والعدم معا وقد لا يوجد
له الوجود فضلا عن ان يكون ذلك بعلة او بدونها فلا يكون من مشاهدة عدم شئ
ملزوما لامكانه فالاولى ان يقال ان الممكن موجود لانا نشاهد موجودات نعلم
انها فى وجودها يحتاج الى علة كالمركبات العنصرية مثلا واما ان بعض الموجود
هو الواجب الوجود بذاته فيحتاج الى بيان ودليل وبرهان وبيانه وبرهانه
ان النظر فى مفهوم الموجود يعطى انه لا يمكن تحققه الا بان يكون بعض
افراده واجبا لذاته اذ لو انحصر افراد مفهوم الموجود فى الممكن لم يتحقق موجود
اصلا لكن الثانى باطل لانه لا شك لاحد فى وجود موجود ما ولما فرغ ان بعض
الممكن من الموجودات موجود بيان للملازمة انه على هذا التقدير المنحصر الموجود
فى الممكن تحقق الممكن اما بنفسه بدون علة خارجة عنه وهو ممتنع بديهة اذ
على هذا اما ان يكون وجوده معلولا لذاته اولا فان كان الاول لزم تقدم الممكن
بالوجود على الوجود اذ الشئ ما لم يوجد لم يوجد وان كان الثانى لزم ترجح احد
طرفى الممكن على الآخر لا لعلة وكلاهما محال بديهة او تحققه بغيره وذلك الغير
ممكن حكمه كحكمه فيحتاج الى ممكن آخر كذلك على هذا التقدير فاما ان يتسلسل الآحاد
الموجودة من العلل الى غير النهاية ان لم يكن شئ من العلل المتقدمة علة لبعض
المعلولات المتأخرة او يدور هذه الآحاد المترتبة على نفسها ان كان
شئ منها شيئا منها والكل باطل بوجوه منها انه لو كان الامر كذلك لزم زيادة
عدد احد المتضايفين على الآخر وهو باطل قطعا وجه اللزوم ان لا احد المعلول
الا آخر علية ومعلولية وله معلولية فقط فيكون عدد المعلولية لا محالة ازيد
من عدد العلية على تقدير وان يكون الشئ علة لنفسه على تقدير آخر اذ علة الكل
على تقدير ان يدور العلل ليس الا نفس الآحاد ومنها ان علتها لا يجوز ان يكون
نفسها لامتناع تقدم الشئ على نفسه ولا جزءها الغير المعين اذ المبهم من حيث

هو مبهم لا يصلح ان يكون علة المعين ولا المعين منها ايضا اذ علية كل معين منها
ناقصة والكلام في العلة المستقلة فيكون علتها خارجة عنها والخارج
عن الممكنات انما هو الواجب لذاته ومنها انه على التقدير من المفروضين
يكون انتفاء هذه الآحاد المفروض وجودها باحد الوجهين باسرها اي بتمامها
على ما ينبئ عنه قوله بان لا يوجد شيء منها اي من الآحاد ممكنا لذاته اذ لو لم يكن
الامر كذلك لكان نسبة هذا النحو من العدم اليها اما ان يكون واجبا او ممتنعا
لذاته والاول باطل لاستلزامه ان لا يوجد لها الوجود والمفروض خلافه هف
وكذا الثاني لاستلزامه كونها واجبة الوجود لذاتها وهو ايضا خلاف
الفرض فيكون ممكنا لا يمكن تحققه الا بعلة هي ان كانت ممكنة غير داخلة في الممكنات
لا علة لها على التقدير المذكور واذ ذاك ملزوم امكان انتفاء كل منها
في ضمن انتفاء الكل وهو ملزوم عدم استناد كل واحد منها الى علة موجبة
بها يمتنع عدمه فان قيل فيكون وجود كل واحد من تلك الممكنات غير مستند الى سبب
يرجح وجوده على عدمه اذ لو كان الامر كذلك لكان عدم بعض من هذه الجملة او
كلها ممتنعا او واجبا لذاته او لغيره والكل باطل لاستلزامه عدم امكان انتفاء
الجميع من حيث كذلك والمفروض خلافه هف واذا لم يستند وجود كل واحد
من الممكنات في موضوعات متناهية او غير متناهية الى سبب يرجح
وجوده على عدمه امتنع ان يوجد شيء منها على ما يشير اليه وهو صح لان الممكن
ما لم يجب وجوده ولم يمتنع عدمه بغيره لا يوجد ولا يتحقق الوجوب الا
اذا امتنع جميع انحاء العدم وهذا الامتناع في الممكنات الصرفة بدون
الواجب الوجود لذاته غير متحقق لجواز انتفاء كل منها في ضمن انتفاء
الكل ولقائل ان يقول ان امكان انتفاء الآحاد بهذا الوجه لا يوجب
عدم استناد كل واحد منها الى علة وانما يكون كذلك لو كان بين الامكان
الذاتي والوجوب الغيري منافاة ذاتية او غيرية واذ ليس فليس فالحق ان
عدم وجود الجملة وعدم وجود كل واحد منها ممكن ذاتي ممتنع غيري اما
الاول فلان آحاد هذه الجملة ممكنة ذاتا فرضا فكذا ما هو مركب منها واما الثاني

فلان

فلان الكلام في جملة فرض ان كل واحد من اجزائها واجب لعلة فيكون عدم كل
واحد منها ممتنعا بالغير فكذا عدم الكل من حيث هو كذلك اذ لا معنى لعدمه
الا عدم هذه الامور المفروض انه ممتنع بالغير نعم لو قيل ان علة امتناع عدمها
ليس لجواز ان يكون ذاتها ولا اجزاءها ولا خارجا عنها والا لزم تقدم
الشيء على ما قدمناه على نفسه او استقلال علية ما ليس الا استقلال او وجود
ما فرض انتفاؤه والكل باطل لكان له وجه لكن يرجع ذلك ح الى دلائل ذكرت
في ابطال الدور والتسلسل غاية الامر انهم يقولون ان علة وجوب وجوده
لا يجوز ان يكون احد هذه الامور وانتم تقولون علة امتناع عدمها لا يجوز
ان يكون واحدا منها وهو كما ترى لا يوجب ان يكون برهانا آخر على هذا المطلب
فضلا عما ذكره المص من انه برهان لطيف خفيف المؤنة غير محتاج الى ابطال
الدور والتسلسل وفي العجائب المص مع انه ابطل بهذا الوجه الدور والتسلسل
المحتمل لان يكون وجود الممكنات بهذا الوجه قال ان هذا البرهان لا يحتاج
الى ابطالهما وهو لا يتفوه به طالب خبير فضلا عن مثل هذا العالم النحرير
نعم لو حرر هذا البرهان بوجه آخر هو ان الموجود لو انحصر في الممكن
لم يوجد شيء منه لكن التالي باطل بديهة فكذا مقدمه ووجه اللزوم ان جميع
الموجودات على التقدير المذكور سواء كانت متناهية او غير متناهية
وسواء كانت مترتبة في العلية والمعلولية اولا ممكن لامكان اجزائه
كلها فيحتاج الى علة مستقلة بها يجب وجوده ويمتنع عدمه هي ان كانت
نفسها او جزئها لزم منه ان لا يحتاج الممكن في وجوده او عدمه الى علة و
ان كانت خارجة عنها ممكنة لم يكن المفروض جميعا وان كانت واجبة
لذاتها لم ينحصر الموجود في الممكن والمفروض خلافه هف فلو انحصر الموجود
في الممكن لما كان ممكن موجودا وهو ما ادعيناه من الملازمة لكان الامر
كما ذكره لكن ليس ما ذكره هذا كما لا يخفى ثم اعلم ان دليلا اورده المصنف
ههنا واثبت به هذا المطلب الاعلى دليل ادعى صاحب المواقف انه تفرد
باستخراجه وحصول ما اورده في المواقف ولكن الشارح المحقق قدس سره

على ما قدمناه صح

هو ان الموجودات لو انحصرت في الممكن لوجب ان لا يوجد الا بعلة مستقلة
ان يكون فيها واجب لذاته لاحتياج وجودها باسرها وتمامها الى علة مستقلة
يكون ارتفاع الكافرة وبالكلية بان لا يوجد بدون شيء من اجزائه اصلا
ممتنعا بالنظر الى وجودها اذ ما لا يمتنع به جميع انحاء العدم لا يكون موجبا
للوجود وعلة مستقلة كذلك وجب ان يكون خارجا عن الممكنات الموجودة
المفروضة ولا يكون نفسه ولا جزئه لان عدم شيء منهما لا يكون ممتنعا بالنظر
الى ذاته والا لكان واجبا لذاته والمفروض خلافه هف والموجود الخارج
عن الممكنات كلها انما هو الواجب لذاته وهو مع انه خلف هو المطلوب
وزعم صاحب المواقف ان مرجع هذا البرهان الى برهان ابطل به التسلسل
اذ من الجائز ان يكون للجميع علل ممكنة مترتبة بها يجب وجود كل واحد منه ويمتنع
عدمه ويكون علة المجموع مجموع هذه العلل التي هي ما قبل المعلول الاخير الى
غير نهاية وعلة جزء منه هو ما قبل واحدا فيه هو اخره وهكذا الى غير نهاية
ولذا قال المص في رسالة صنفها قبل هذه الرسالة وزعم انه جمع فيها اكثر
براهين اوردت هناك بعد نقل هذا البرهان انا لا نم ان علة مستقلة يمتنع
بها عدم الممكنات كلها خارجة عنها قوله اذ لا يجوز ان يكون نفسه والا
لكان واجبا لذاته ولا جزؤه لان حكمه حكم كله قلنا ح وانما يكون كذلك
لو لم يكن لجزئه ما به يمتنع عدمه وهكذا الى غير نهاية اذ كون شيء سببا لشيء
آخر ليس يوجب ان يكون واجبا لذاته لجواز ان لا يكون له سبب يكون
له سبب آخر كيف ولو كان الامر كذلك لكفى مجرد ذلك في اثبات المطلوب
ولم يحتج الى المقدمات اذ ان لنا ان نقول ان علة مستقلة بها يمتنع عدم الممكنات
او يجب وجودها يجب ان يكون واجبا لذاته ثم قال مشنعا على صاحب
المواقف وان المحقق قدس سره والعجب باخذ هذه المقدمة بهذا
الوجه ومع ذلك يجوز كون العلة المستقلة للجملة نفسها والملخص انه من
الجائز ان يكون المجموع مجموع السلاسل الداخلة كما انه الامر كذلك اذا كان
غير الحق موجبة لوجود المعلول بهذا الكلام ملخصا وعلم منه ان هذا الدليل

بهذا الاحتمال

الا احتمال ليس يتم عنده وانه في مرتبة الدلائل الاخر في ورود هذا الاعتراض
عليه كما يرد عليها وانه لا يتم الا بابطال التسلسل المنادي عليه الاحتمال
المذكور وان ليس بين هذا الدليل وبين الدلائل الاخر فرق الا باخذ
امتناع العدم بالعلة موضوع وجوب الوجود بها وهما امران متساويان
حكم كل واحد منهما حكم الاخر ولذا قيل ان امتناع العدم بالعلة لما كان
من لوازم وجوب الوجود بالغير لك ان تقول ذلك بعد ان اثبت
المط بوجوب الوجود بالعلة فليت شعري لاي شيء صار هذا الدليل
خفيف المؤنة بالقياس اليها وعدم احتياجه الى ابطال الدور والتسلسل
مع انه نفسه جوز ان يكون وجود المجموع بالدور والتسلسل ولم يتم دليلا
على بطلانه بل قوى الاعتراض عليه وشنع على محرره لما قرر اليه الاشارة ولم
يتفطن بان ما جوزه الشارح المحقق ليس منافيا لما بني عليه الدليل اذ احتمالا
ذكرت على سبيل المنع على دليل ليس يجب ان يكون معتقدا ان المورد على
ما هو المشهور من ان ليس للمانع من حيث هو مانع مذهب على ان هذا
انما يكون منافيا لذلك لو استلزم كون شيء علة تامة لشيء اخر كونه واجب
الوجود لذاته وليس يجب ذلك اذ المعلول انما يمتنع عدمه نظرا الى وجود
علته التامة لا بالنظر الى وجوب وجودها نظرا الى ذاتها احسن تدبره
لتعلم ان هذا امر اخر يتوجه على اصل دليل صاحب المواقف على ما اليه الاشارة
ولا بان عدم علة جواز ان يكون امتناع عدم المعلول بها يكون بانحاء
شتى بعض منها لا يوجب دفعه بانعدام اجزائه كلها فلا يكون رفعه ملزوم
رفعه بجميع انحاء عدمه فلا يكون علة له بهذا الوجه والا لزم بقاء المعلول
مع انتفاء علته الواجبة امتناع عدمه وليس لك ان تقول ان عدم
العلة المذكورة لو كان بهذا الوجه وصح ذلك لزم جواز تخلف المعلول
عن العلة التامة وهو بط قطعا اذ الفرض المذكور لو كان ملزوم ذلك
لزم امتناع عدم كل ممكن على تقدير ان يكون هناك واجب لذاته ولم يعدم
شيء منها وليس الامر كذلك فما هو جوابكم فهو الواجب فان دلت ما ذكرته

من ان المصنف لم يذكر شيئا يندفع به هذا الاعتراض عن دليله هذا فهو غير مسلم
اذ هو لفظه قال عقيب هذا التزييف ان الموجود لو انحصر في الممكن لم يمتنع
عدم شيء منها ولا جميعها لانا اذا فرضنا ارتفاع تلك السلسلة باسرها لم يلزم
منه محال لان امتناع عدم كل واحد منها انما كان لامتناع عدم الجزء الذي فوقه
فالمحال ههنا عدم شيء منها مع وجود ما فوقه ولما لم يكن شيء مما فوقه ممتنع العدم
لذاته لم يلزم من فرض عدمه محال لا لذاته ولا بالنظر الى علله فانها ممكنة معدومة
في هذا الغرض قلت هذا انما يكون دافعا لذلك لو لم يكن فيه انا لا نسلم ان هذه
العلل مقدمة ان اراد انه كذلك في نفس الامر اذ ليس الكلام الا في ممكنات ملحوظة
لا يمكن ان يوجد الا بعللها وان اراد انه كذلك فرضا فهو مسلم وغير نافع اذ ليس
الكلام فيه على ان هذا في قوة ان العلة والمعلول كليهما لو عدم لم يلزم منه محال
وهو كما ترى لا يبقى عليه احدهما للآخر ولا ان عدم المعلول او وجوده لا يمتنع
او يجب بها تدبر تعلم نعم لو قيل ان اراد المستدل في مجموع الممكنات ان كان
مجموعا لا يخرج عنه شيء منها فهب ان موجودا يكون خارجا عنه انما هو الواجب
لذاته الا علة مجموع كذلك لا يجب ان يمتنع بها جميع انحاء عدم المعلول وانما
يكون كذلك لو لم يكن من جملة هذه الممكنات الحوادث اليومية من الصور
والاعراض المتضادة الواجب التعاقب على الهيوليات والموضوعات
او علة موجودات كذلك وجب اشتمالها على علل اعدامها البقاء او اللاحقة
او هما معا فلا يجب ان يمتنع بها عدم الجميع وان كان مجموعا جاز ان لا يدخل فيه
بعض من الممكنات لا يجب ان يكون الخارج عنه واجبا لذاته على ان هذا
الخارج ان كان موجبا لامتناع جميع انحاء عدم جميع الممكنات بذاته لا بوسط
او وسايط لزم منه مع لزوم صدور الكثير من الواحد الواحد الحقيقي دوام
وجود جميع الممكنات وامتناع عدم شيء منها في شيء من الازمنة والاوقات
وان من الآنات لامتناع عدم عللها الموجبة لامتناع عدم المعلولات
لذاتها وحقيقتها الواجبة لذاتها الواجبة الدوام او تخلف المعلول
عن علته المستقلة التامة والكل باطل وكذا الحال ان كان هذا الامتناع

بوسط

بوسط او وسايط قديمة مستقلة كافية في وجود الممكنات وهو ظ وان
لم يكن يمتنع او يجب به عدم الممكنات او وجودها بهذا الوجه لم يجب الانتهاء
الى واجب لذاته على ان يكون هناك واجب لذاته ضرورة احتياج صدور
الممكنات عنه لكثرتها الى وسط او وسايط ممكنة غير متناهية الى وسط لا يحتاج
الى وسط آخر فلم يجب انتهاء سلسلة الجميع الى واجب لذاته هو يكون علة مستقلة
لعلة الجميع تدبر تعلم لئلا يتوهم ان هذا يمكن ان يدفع بامور مشهورة ذكرت
في بيان كيفية صدور الحوادث عن الواجب لذاته بالارادة وعدمها
اذ لنا على كل واحد منها كلام لا يخفى على من عقل من الحواشي والشروح على
الكتب الحكمية والكلامية كما ان لن اجد فيها ما يمكن ان يدفع به هذا فان
التشبث الوقوف عليه عليك بالرجوع اليها وانما اطنبت الكلام في
هذا المقام لانه من مزال الاقدام ولبعض من الناظرين فيه كلمات لا يفوه
في بركه الا قدار على الكلام ومع ذلك ادعى ان ليس للمعقول الا باصابة
نظره النظام ولا المنقول الا بتقويته وتقوية القوة القوام فالاولى
ان يقال ان الموجود لو انحصر في الممكن لتسلسل العلل الفاعلية في موضوعات
متناهية والعلل الفاعلية يجب ان تكون متناهية لانه ان كان طرف
هو المعلول الاخير ووسط هو العلل المتقدمة على كل واحدة منها علة اخرى
وجب ان يكون هناك طرف آخر لا يكون وسطا لامتناع تحقق الوسط
بدون الطرفين فلو انحصر الموجود في الممكن لجاز ان يتحقق الوسط بدون
احد الطرفين لكن التالي بط فكذا المقدم هذا محصل ما ذكره الشيخ الرئيس
في الهيات شفائه منضما اليه ان هذا ملزوم ان يكون هناك اوساط
بلا نهاية لا طرف لها والاوساط متناهية كانت او غير متناهية
لا بد وان يكون لها طرف وحصول ما ذكره ان المعلول الاخير الى غير
نهاية خاصية الوسط فيكون اوساطا فكذا المركب منها يكون وسطا له
طرف هو المعلول الاخير الذي ليس له خاصية الوسط فلا بد وان يكون
له طرف آخر لا يكون له خاصية الوسط لاستدعاء كل وسط طرفين

النظام

او غير متناهية

لما عداه

واذ ليس يمكن ان يكون هذا الطرف معلولا محضا ولا ان يكون له علية ومعلولية
فهو ظ وجب ان يكون له علية فقط وهو خ التقدير المذكور في المحالات
لانه خلاف الفرض فلو لم يكن الواجب لذاته موجودا لزم وجود احد
المتضائفين الذي هو الوسط بدون مضايفه الآخر وهو الطرف وهو بط
قطعا ضرورة تكافؤ المتضائفين تعقلا ووجودا واعترض عليه المصنف
في رسالة الموضح العلوم اولا بالنقض بالحركة السرمدية الفلكية فانها وسط
لا طرف لها الا بالاضافة ومثل هذا الطرف متحقق في التسلسل اذ لكل منها
طرف هو بالقياس على الآخر وسط وثانيا بانه ان اراد ان لكل وسط
طرفا شاملا للاضافي والحقيقي من الاطراف فممنوع وما نحن فيه من الوسط
له طرف كذلك قد اشرنا اليه آنفا وكذا الحال ان اراد بالطرف الطرف الاضافي
وان اراد به ان لكل وسط طرفا غير اضافي فممنوع اذ الابوة متضايفة
للبنوة ولا يلزم منه ان لا يكون ملزومه بنوة بالقياس الى غيره بل نقول
عدم الانتهاء الى طرف لا يكون وسطا لازم بين للتسلسل بل يكاد ان يكون
عينه فلا يتمشى الاستدلال به ولا التنبيه على فرض كونه بديهيا فان من لا يسلم
بطلان التسلسل لا يسلم ان لكل وسط طرفا كذلك كيف ولو كان ذلك ظاهرا
لم يعرض الخلف في بطلان التسلسل وفي ههنا انظار منها انه ان اراد بهذا
منقوض بالحركة القطعية الفلكية على ما يأتي ذي عليه وصفه بالسرمدية فهي
غير متناهية الطرفين فلا يكون لها طرف فضلا عن كونها وسطا لا بد وان
يكون له طرفان وان اراد انه منقوض بالحركة التوسطية الفلكية فهي حالة
بها لا يكون المتحرك بها آتيا الا في حالتين وهو لا يقتضي كونها وسطا لا بد
وان يكون له طرفان هذا فانه مع وضوحه وقبوحه ومنها انا ولو سلمنا ان
ان الحركة الفلكية وسطية لكن لا نم ان لطرفيها وسطية اذ احد طرفيها
الازلية والآخر الابدية وليس لشيء منهما وسطية ومنها انه ان اراد ان
الحركة في الخارج وسطية فممنوع والا لزم وجود احد المتضايفين بدون
الآخر وان اراد بها وسط في الذهن ففيه منه ان كانت غير قارة الاجزاء

كان

كان حكمها حكم وجودها الخارجي وان كانت قارة الاجزاء لا يكون
حركة فضلا عن كونها وسطا ولو سلم ففي جميع اجزائها لا يمكن ان يوجد
في الذهن ليكون لها وسط لا يكون له طرف ومنها انا لو سلمنا انه
عدم الانتهاء المذكور لازم بين للتسلسل لنا ان الشيخ ليس بصدد ابطاله به
اذ لازم الشيء اذا كان ممتنع التحقق جاز ان يستدل بامتناعه على امتناع
ما هو ملزوم له والامر ههنا كذلك اذ التسلسل ملزوم هذا اللازم
وهو ممتنع ان يتحقق ضرورة امتناع تحقق احد المتضايفين بدون
الآخر فكذا ما هو ملزوم له وانما قلنا ان الوسط او الطرف المذكور
منتف ههنا اذ لو كان له تحقق لكان عدد احدهما انقص من الآخر
وليس كذلك اذ عدد احد الطرفين الداخل المعلول الاخير اذ يزيد بالواحد
بل بالاثنين على عدد احد الطرف الآخر الغير الداخل فيه هذا المعلول و
ما هو علة له واذا علمت ذلك فاعلم ان الغرض المذكور ملزوم ان لا يكون
هناك علية الا ويكون معلولة لشيء آخر اما المعلولية فلامكانها ولو
فرضا واما العلية فلفرض الترتب بينها الملزوم لان يكون كل علة
في السلسلة معلولة لغيرها وعلى هذا التقدير نقول ان علة كل السلسلة
التي لا يمكن ان يكون خارجة عن السلسلة او داخلة فيها لا لانقطاع
وعدم الاستقلال فيكون نفسها الممكنة فلا يكون علة لها لامتناع تقدم
الشيء على نفسه فيكون وسطا لا طرف له وهو ما ادعاه الشيخ الرئيس على
ان من الجائز ان يكون مراده من الوسط الممكن المتساوي النسبة الى الوجود
والعدم فيكون كلامه في قوة ان هذا لو وجب لما يوجد ممكن بلا علة وهو
بط قطعا وللسيد السند المحقق الشريف العلامة قدس سره في حواشيه
على شرح حكمة العين كلام آخر محصوله بعد ان قال الواجب علينا في
هذا المقام تقرير دليل اثبات الواجب لذاته على وجه يتضح به المط و
ينكشف به المقصود ولا يتوجه عليه شيء من الشكوك والاوهام فان طريقة
الامام قرره مصنف العين فطريق المزيف المذكور وقد طعن فيها

شارح كلام هذا المزيف ولعمري انه حقيق بان ينظر فيه اذ عليه بناء العقايد وهو

وهذه مقدمة هي ان لا شك في وجود ممكنات متعددة يحتاج كل واحد منها

الى علة فاعلية موجودة مستجمعة لجميع ما يتوقف عليه المعلول سواكم فاذا

اعتبرنا الممكنات جملة واعتبرنا الكل واحد منها العلة الفاعلية المستجمعة

مع قطع النظر عن ان شيئا منها من افراد الممكنات اولا بل اخذنا العلل

الفاعلية الموصوفة التي هي بازاء الممكنات فلا خفاء في ان هذه العلل الفاعلية

المستجمعة علة فاعلية مستجمعة لجميع الممكنات فكما ان كل واحد منها يحتاج الى

واحد منها كذلك يحتاج مجموعها الى مجموعها وذلك مما لا توقف فيه للعقل

الصحيح بل يحكم به بديهة انتهت المقدمة انا اذا اعتبرنا العلل الفاعلية

المستجمعة للامور المعتبرة جملة واحدة واخذنا الممكنات باسرها جملة و

نسبنا الثانية الى الاولى فلا يخ اما ان يكون في الجملة الاولى ام خارج عن الجملة

الثانية اولا فان كان الثاني فالجملة الاولى اما ان يكون تمام الجملة الثانية

اولا فان كان الاول من الثاني كان الشيء علة لنفسه وان كان الثاني كان

البعض من الجملة الثانية علة لكلها وهو باطل بوجهين احدهما ان البعض

من الشيء لا يمكن ان يكون علة تامة له لخروج بعض اجزائها الداخل في

علتها التامة عنه وثانيهما ان ذلك البعض يفرض ان يكون علة له فعلة اولى

لكونها اكثر معلولا منه اذ لها تاثير فيه وليس له تاثير في نفسه وان كان الاول

من الاول فهذا اما ان يكون من الفواعل او من جملة امور اعتبرت معها

فان كان الثاني فالعلل الفاعلية اما ان يكون نفس الجملة الثانية او بعضها

اذ الغرض ان هذه العلل لا يكون معها زائد خارج عن الجملة الثانية فلزم

اما كون الشيء مع غيره علة تامة له وهذا اخص لتقدم الشيء على نفسه

بمرتبتين بخلاف الاول المتقدم على نفسه بمرتبة واحدة واما كون بعض

الشيء مع غيره علة تامة له وهو باطل بالوجهين السابقين وان كان

الاول فهذا الزائد اما ان يكون عين علة فاعلية من هذه الفواعل او جزءا

منها وعلى التقديرين وجب وجوده لامتناع كون الفاعل او جزؤه

اتى هو

مقدما

او معدوما فيكون لا محالة واجب الوجود لذاته اذ الزائد على الممكنات

والخارج عنها الموجود لا يكون الا الواجب لذاته اذ الموجود اما واجب او ممكن

وهو غير الممكن لكونه زائدا على الممكنات كلها فيكون واجبا لذاته وهو

المط وفيه نظر من وجوه منها ان ما ذكره من ان كل ممكن يحتاج الى علة

فاعلية مستجمعة يكون معها سائر ما يتوقف عليه المعلول سواها

في حيز المنع اذ ذاك انما يتصور لو وجب كل واحد من الممكنات على فاعلية

كذلك وليس الامر كذلك اذ البسائط القديمة الصادرة عن عللها الموجبة

لا يجب ان يكون لها علة سوى الفاعل كالعقل الاول الصادر عنه تعالى فقط

ومنها ان ما ذكره من ان لا خفاء في ان هذه العلل الفاعلية المستجمعة

علة فاعلية مستجمعة لجملة الممكنات ففيه خفاء اذ ذاك انما يكون

كذلك لو كان كل ما هو معتبر في الاستجماع من احدهما معتبرا في استجماع الاخرى

وليس الامر كذلك كما لا يخفى على من له وقوف بالعلل التامة للمعلولات البسيطة

والمركب اخص تدبر ومنها ان ما ذكره من ان لا توقف للعقل فيه ففيه

توقف اذ لا يلزم من توقف ممكنات كثيرة على علل كثيرة اي علة جزء جزء

منها ان يكون علة الكل وانما يكون كذلك لو لم يكن للمركب المذكور توقف

على ما لا يتوقف عليه للممكنات المذكورة ليس الامر كذلك اذ العلة التامة

للمجموع دخل فيها اجزاء المركب وليس لها دخول في العلل التامة

للكثير المذكور فلا يتصور ان يكون العلة التامة لاحدهما عين العلة

التامة للاخرى نعم لو قيل ان احدهما جزء لعلة الاخرى لكان له وجه

ومنها ان ما ذكره في توقيف العلة من انها علة لا يتوقف المعلول على

ما هو خارج عنها لو تم فيصح لما كان لشيء من علل المركبات معلول يوجد بها

ضرورة تقدم كل جزء من معلولها على علته التامة وهو ملزوم ان لا

يكون بعد تحقق وجود علته التامة شيء لا يمكن ان يوجد الا بها ومنها

ان ما ذكره من ان الجزء لا يمكن علة تامة لكله لان علته اولى به لانه يحصل

افراد الكثير ففي حيز المنع لجواز ان لا يكون لكل منها معلول الا ويكون معلولا

كثيرة

ان المركب منها عين علل الاجزاء هو

للاخر اما بوسط او بوسايط كما في الدور المضمر والمصرح ولو سلم استحالة ذلك
لنا ان لا نم ان احدهما الذي هو العلة اكثر تاثيرا في الجملة وانما يكون لو كانت
للعلة البعيدة للشيء اثر يخرج المعلولة العلل القريب وليس هذا على ما هو المشهود
فمن اثر العلة البعيدة لا يصل الى معلولها ومنها انه ان اراد ان العوض الزائد
لا يعتبر نحو العلل الفاعلية لا يعتبر في العلة الفاعلية المستجمعة لجميع ما يتوقف
عليه المعلول فممنوع اذ لو كان الامر كذلك لما كان هذا الشيء المعتبر الزائد من جملة
علل الكل فلا يكون الكل المركب منه ومن العلل علة للكل والمفروض خلافه
وان اراد ان هذا الزائد لا يكون معتبرا في العلل الفاعلية الغير المستجمعة
فهب انه كذلك الا ان هذا خارج عما نحن فيه اذ كلامنا في العلل الفاعلية المستجمعة
لجميع ما يتوقف عليه المعلول على ما يتبادر عليه عبارته سابقا ولاحقا ومنها
انه يلزم منه تقدم الشيء على نفسه بمرتبتين هذا الخبر ففيه ان هذا القائل
قد قرر في سائر تصانيفه على ما سينقل عنه المص ان كل علة تامة يكون
معلولها مركبا لا تقدم لها على معلولها والا لزم تقدم الشيء على نفسه فهي
متاخرة عن معلولها الواقع كالاجسام البسيطة والمركبة فلا يكون تقدم
الشيء على علته التامة خلفا عنده فليت شعري لاي امر ذهب هنا الى خلافه
ومنها ان ما ذكره من ان الامور الزائدة على الممكنات الموجودة لا يكون
ممكنا بل الواجب لذاته ان اراد انه لا يكون ممكنا ان كان خارجا عن ممكنات
لا شك في وجودها ووجود عللها فممنوع اذ لا يجب ان يكون ما هو خارج
عنها غير ممكن وواجبا لذاته وهو ظ وان اراد انه لا يكون ممكنا اذا كان
خارجا عن جميع الممكنات فليس في هذا الكلام ما يدل على انه خارج عنها
كلها فهو لو كان انما يكون في ذهن هذا المحرر دليل قدس سره لا فيما حرره
على ان هناك احتمالا اخر وهو ان لا يكون سلسلة العلل التي هي بازائه
الممكنات التي لا شك في وجوده سلسلة المعلولات ولا داخلا فيها
ولا امرا يكون سلسلة المعلولات نفسها او جزءها بل يكون مركبة
من امور كل واحد منها خارجا عن السلسلة المفروضة او عن اجزائها وهو

لم يتعرض له في شيء من الشقوق وقد كان عليه ان يتعرض له لا يقال انا لا نم
انه لا يتعرض له اذ احد شقوق ترديد ان احدى الجملتين اما ان تشتمل على
امر زائد اولا ومن البين ان تشتمل على امر زائد اعم من ان يكون كله
الزائد او البعض فلا يكون هناك احتمال اخر اذ ذاك ان كان كذلك
لوجب عليه ان يتعرض لابطاله بخصوصه اذ ما رتبه على الشقوق من المحالات
لا مرتبة على هذا الشق من الترديد والاحتمال الحسن التدبر والحاصل ان هذا
يعطي ان بعض الموجود واجب الوجود لذاته من جهة الاستدلال على وجود
الواجب بوجود الممكنات كما هو المشهور من طريقة المتكلمين اذ لو لم
يكن الامر كذلك لانحصر الموجود في الممكن لكن التالي بط لاستلزامه الدور
والتسلسل فكذا المقدم ووجه اللزوم انحصار مفهوم الموجود عقلا في القسمين
الموجب لانحصاره في واحد منهما على تقدير انتفاء الاخر فان قلت المستدل
قد اخذتم في الدليل وجود الممكن حيث قلت ان وجوده بديهي لما نحن
فيه عدمه قلت انا لا نم ذلك وانما يكون كذلك لو توقف تحرير برهاننا
هذا عليه ولا يتوقف هذا البرهان عليه اذ لنا ان ناخذ فيه وجود موجود
ما وهو بديهي لا يحتاج في اثباته الى وجود الممكن فلانا نقول ان تحقق
بعض من الموجود للمعلوم وجوده بديهة وجب ان يكون لهذا المفهوم
فرد واجب لذاته والا لانحصر الموجود في الممكن ولزم الدور او التسلسل
واما ما ذكره المص بقوله لا شك في وجود موجود فان كان واجبا
لذاته فهو المط وان كان ممكنا بذاته فلا بد ان يستند الى الواجب
بالبيان الذي مر ذكره فهو دليل اخر لا عين ما تقدم ذكره ليكون استغناؤه
عن اثبات وجود الممكن ملزوما لاستغناء ما تقدم ذكره عنه وكذا قوله
او نقول لا شك في وجود موجود ما ووجوده بدون الواجب مح اذ
لو انحصر الموجود في الممكن لم يوجد موجود اصلا بالبيان الذي مر ذكره
لاشتماله على امور لا يشتمل عليه ما تقدم ذكره لا يقال لا نم ان في هذا الاخير
شيئا ليس فيما قررتموه لانا نقول فيه دعوى لا يحتاج دليلنا على ما قررناه

اليها وهو ان لا شك في وجود موجود لا يمكن ان يوجد بدون الواجب لذاته اذ يجرى
على ما قدمناه ان بعض الموجود يجب ان يكون واجبا لذاته والا لانحصر افراده
في الممكن لذاته لما قدمناه في حصر المواد الثلث الممتنع ان يكون الممتنع منشأ
للموجود فلو لم يكن له فرد واجب لذاته لانحصر افراده في الممكن ومتى انحصر
افراده في الممكن لم يتحقق موجود اصلا والا لزم ترجح احد طرفي الممكن على الآخر
لا لعلة اذ علته على التقدير المذكور لا يجوز ان يكون واجبا لذاته لانه خلاف
الفرض ولا الممتنع لذاته وهو ظ فيكون ممكنا حكمها حكم معلولها والا لزم الدور
او التسلسل والكل ملزوم لترجح احد طرفي الممكن على الآخر لا لعلة وهو بط
اذ علته هي الممكنات المتسلسلة او الغير المتسلسلة على هذا التقدير
ان يكون نفسه او جزئه وكل واحد منهما لا يمكن ان يكون له علة اولى فيتحقق
الممكن بلا علة والا لزم تقدم الشيء على نفسه ولا يتغير بترجح احد طرفي الممكن على الآخر
بلا علة الا هذا فلو انحصر الموجود في الممكن لم يتحقق موجود ما ومتى لم يتحقق
موجود ما وقع عدم الممكن بلا علة اذ علته عدم علة وجوده وليس لعلة وجود
يكون عدمه علة لعدمه فيقع لا لعلة هذا نهاية تحرير كلامه هذا وهو لا يتوقف
على دعوى اذعاه المص معهنا ولو سلم فاذ ليس وجود وذكر في كلامه ليس الا ان
يقول محصول كلامي هذا مع ان المذكور فيه دعوى بداهة وجود الممكن الممكن
ان يثبت بطلان هذا الثاني فلا يكون لكلامه هذا دلالة على ما ادعاه ليصح جوابه
هذا فظهر ان ما ذكره دليل آخر لا عين ما ذكره اولا تدبر تعلم فظهر ان ما ذكرناه لا يحتاج
الى مقدمة اورده المص فلا يكون احدهما هو الآخر فقد امتاز هذا الطريق
بهذا التقرير بل التقريرات عن طريق المتكلمين المستدلين بوجود الحوادث
الجوهرية او العرضية على وجوده بان قالوا الجسم حادث لتركبه وكل حادث
محدث فله محدث ان كان حادثا كان له محدث آخر وان كان حادثا كان له
محدث آخر ان كان حادثا كان له محدث آخر وهو ان كان عين الاول في هذه
المرتبة او في شيء من المراتب لزم الدور وان كان غيره وهكذا الى غير نهاية
لزم التسلسل وهما باطلان فوجب الانتهاء الى محدث قديم لا محدث له

يجب ص

بطلان خ

ج

ولا

ولا نعني بالواجب لذاته الا هذا ثم اعلم ان ما ذهب اليه المتكلمون لا يمتاز
عما ذهب اليه الحكماء الالهيون الا انهم لما زعموا ان علة احتياج الممكن الى
العلة انما هو الحدوث او الامكان بشرط الحدوث شطرا او شرطا اخذوا في
دليلهم عليه حدوث بعض من الموجودات اثبتوا الحدوث ما سوى
ذاته تعالى في وجوده بان قالوا ان بعض الموجود حادث لابد وان يكون
له محدث فلو انحصر الموجود فيه لزم التسلسل او الدور او ان الموجود اما
حادث او قديم والاول موجود فلو لم يكن الثاني موجودا لزم الدور و
التسلسل او لا شك ان هناك موجودا اما فان كان هذا القديم فهو المط والا
لكان حادثا ولو لم ينته الى القديم لزم الدور او التسلسل وهما باطلان فلا فرق
بين هذه الطريقة وطريقة الحكماء الا بانهم يأخذون في الدليل امكان ما سواه
وهم يأخذون حدوثه ثم للحكماء بعد ان اثبتوا وجوده تعالى ووجوبه يستدلون
بلوازم وجوده تعالى على سائر صفاته الثبوتية والسلبية وكيفية صدور
افعاله عنه واما المتكلمون فهم بعد ذلك يستدلون على صفاته تعالى بافعاله
وآثاره كما لا يخفى على من تتبع الكتب الكلامية والحكمية قال الشيخ الرئيس
في اشاراته بعد ان ما ثبت وجوده ووحدانيته وواجبيته وما يليق
به تعالى وما يليق به بقوله تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الاول ووحدانيته
وبراءته عن الصمات الى تأمل لنفس غير الوجود ولم يحتج الى اعتبار من خلقه
وفعله وان كان ذلك دليلا عليه لكن هذا الباب اوثق واشرف ولا
مثل هذا اشير في الكتاب الالهي بقوله سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم
حتى يتبين لهم انه الحق وقوله تعالى اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد
قال الشارح المحقق في شرحه للاشارات ان هذا حكم الصديقين الذين
يستشهدون به لا عليه واليه يشير المص بقوله وقد وصفه في الاشارات
بانه طريق الصديقين ثم قال هذا المحقق المتكلمون يستدلون بحدوث
الاجسام والاعراض على وجود الخالق وبالنظر في احوال الخليقة على صفاته
ووحدته واحديته واما الالهيون فهم يستدلون بالنظر في الوجود

هذا خ

وانه واجب او ممكن على اثبات واجب الوجود ثم بالنظر فيما يلزم الوجود والا فكان
على صفاته ثم يستدلون بصفاته على كيفية صدور افعاله عنه واحدا بعد
واحد فذكر الشيخ ترجيح هذه الطريقة على الطريقة الاولى بانه اوثق واشرف
وذلك لان البراهين باعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلة على المعلول واما
عكسه الذي هو استدلال بالمعلول على العلة فربما لا يعطي اليقين فهو اذا كان
للمط علة لم يعرف بها كما تبين في علم البرهان ومن المحاكمات ان قيل الاستدلال
بالوجود على الواجب ليس استدلالا بالعلة على المعلول والا لزم ان يكون
الواجب لذاته معلولا لغيره قلنا الاستدلال بالعلة على المعلول هو الاستدلال
من واجب الوجود على معلولاته فانا في الطريقة المختارة نثبت واجب
الوجود اولا ثم نستدل به على سائر الموجودات واما هذا القوم فيثبتون
سائر الموجودات ويستدلون بها على وجود الواجب وبعبارة اخرى نحن
نثبت الحق ونستدرج على الخلق وهم يثبتون الخلق ويستدلون به على الحق
فطريقنا انه في اوثق هذا كلامهم بعباراتهم ولقيس الا ان استدلال
احد الفريقين على سائر صفاته وافعاله لمي بخلاف استدلال الفرقة
الثانية فان استدلالهم على صفاته تعالى انما هو استدلال اني وليس
ان استدلال الاول احدهما على وجوده تعالى استدلال لمي واستدلال الاخرى
منهما استدلال اني على ما توهمه بعض منهم المص على ما يتبادر عليه قوله فان
قلت الدليل الاولى ان يقال البرهان منحصر في الاني واللمي اذ الاوسط
ان كان علة لثبوت الاصغر في الذهن والخارج معا فالبرهان لمي والا
فاني واذ لا واسطة بين هذين الامرين انحصر لا محالة البرهان في الاني
واللمي والواجب تعالى ليس معلولا لشيء بل هو علة لجميع ما عداه لاستحالة
من امتناع تعدد الواجبين فكل ما هو موجود سواه معلول له ابتداء
وانتهاء فكل دليل يستدل على وجوده تعالى يكون برهانا انيا لا محالة
فلا فرق بين الطريقين بكون احدهما انيا والاخر لميا وجوابه الحق انه هذا
انما يرد على من ادعى ذلك وهو لا يدعونه على ما قررناه الاشارة واما ما ذكره

المص

المص في جوابه بقوله قلت الاستدلال بحال مفهوم الموجود على ان بعضه
واجب لذاته لا على ذات الواجب تعالى في نفسه الذي هو علة كل شيء وكونه
طبيعة الوجود مشتملا على فرد هو الواجب لذاته حال من احوال تلك الطبيعة
وهو مقتضى تلك الطبيعة فالاستدلال بحال تلك الطبيعة على حال اخرى لها
معلولة للحال الاولى ففيه اولا ان استدلالنا هذا لو كان كذلك لكان
موضوع المسئلة بعض الموجود ومحمولها هو مفهوم واجب الوجود لذاته
فحينئذ الاوسط ان كان علة لثبوت هذا المفهوم لهذا المفهوم في الذهن
والخارج معا لزم منه كونه تعالى معلولا لغيره اذ الدليل انما يدل على وجود
لهذا المفهوم معللا بذلك وقد تقرر في مظانه ان ليس للمحمولات وجود
في نفسها الا وجودها لموضوعاتها قال الشيخ الرئيس في برهان الشفاء
واما المعاني المفردة فمنها ما هي اعراض موضوع هذه الصناعة واثاره وهي
التي تطلب في الصناعة ليتضح فيها وجودها وليس وجودها الا للموضوع
فيكون النظر في انها موجودة لموضوع الصناعة تلك الصناعة وذلك
هو النظر في انها موجودة انتهى فلو كان ثبوت مفهوم الواجب لذاته
الذي هو محمول في مسئلتنا هذه لمفهوم بعض الموجود معللا بعلة كان
وجوده في نفسه كذلك و لو سلم ان معلولية الوجود الرابطي ليس
يلزم معلولية وجوده تعالى في نفسه فالثابت ليس الا الاول من الامرين
فلا يكون الدليل معطيا لما هو المط هنا وثانيا ان مقتضى مفهوم الموجود
ان كان هذا الفرد لزم ان لا يكون له فرد ممكن لكن التالي باطل بديهة
واعترافا منه ايضا حيث اثبت وجود الممكنات فكذا المقدم وجه
اللزوم ان مفهوم الموجود اذا كان مقتضيا لذلك لا يكون له في تحققه
احتياج الى غيره فيكون ذاتها غنية عن الغير فلا يكون ممكنا غير غني عن غيره
وكذا الحال في قوله فان قلت قلت ليس الاستدلال على وجود الواجب
في نفسه بل على انتساب هذا المفهوم وثبوته له على نحو ما ذكره الشيخ
في الاستدلال بوجود المؤلف على وجود ذي المؤلف فوجود الواجب في نفسه علة

لغيره مطلقا والتشبث الى هذا المفهوم معلول له وقد يكون الشيء في نفسه علة
لشيء وفي وجوده علة له او معلول له كما حقق في موضعه أو الفاضل ان يقول
ان احد هذين الوجودين ان كان غير الآخر لم يكن الثابت بالبرهان ما هو
المطلوب اذ الثابت به ليس الا ما هو المعلول على ما هو مقتضى البرهان اللمي
وان كان عينه كان معلوليته ملزومة المعلولية فالحق كما نص عليه صاحب
الملل والنحل بقوله واما اثبات واجب الوجود فليس يمكن الا
ببرهان اني ان يقال ان كلا الاستدلالين اني غير لمي وما ذكروه من
الفرق بين الطريقين انما هو في الاستدلال على وجود صفاته تعالى
وافعاله ثم اعلم ان لا بد ههنا من بيان انه ليس احد طرفي الممكن راجحا
على الآخر لذاته رجحانا غير منته الى حد الوجوب اذ لو جاز ذلك لم يتم
البرهان على وجود الواجب لجواز وجوده بذلك الرجحان وح لا يلزم
وجود الواجب بل وجود ممكن راجح وجوده على عدمه ولا يظهر استحالته
باول النظر واللازم منه ترجيح الراجح لا الترجيح بلا مرجح وانا اقول ههنا
الترجيح لا بد له من مرجح هو ان كان ذات الممكن كان ذاته علة لوجوده اذ
لا نعني بالعلة الموجبة الا المرجح قال الشارح المحقق للاشارات انهم
لا يعنون بالموجب الا الذي نسميه نحن مرجحا لان المرجح ان جاز معه وجود
الطرف المرجوح لا يكون مرجحا فان طريان المرجوح على الراجح الذي
هو من لوازم امكان وقوعه يقتضي رجحان المرجوح على الراجح
وهو تناقض وان لم يجز معه تحقق الطرف المرجوح ووقوعه
كان المرجح موجبا لانا لا نريد بالايجاب الا هذا انتهى كلامه بعبارته
وهو يدل دلالة ظاهرة على ان الترجيح ان كان ذاتيا كانت الذات
موجبة للوجود وان كان غيرها لم يكن المفروض منتهى السلسلة
فتنبه ثم فتجويز تحقق ممكن كذلك امر لا يجوزه الا من غفل عن
معنى المرجح والموجب فمن تصورهما علم ان هذا الاحتمال هذا
الامر لا يتصور ههنا محتاج في ابطاله الى دليل نشير اليه قوله و

ونبين في بيانه بوجهين احدهما انه اذا كان وجوده مثلا راجحا على عدمه
بالنظر الى ذاته بالضرورة يكون عدمه بالنظر الى ذاته ممتنعا لان رجحان احد
الطرفين يستلزم مرجوحية الطرف الآخر ومرجوحيته تستلزم امتناعه
لان ترجيح المرجوح بديهي فرجحان الوجود نظرا الى الذات يستلزم امتناع
العدم بالنظر اليها وهو يستلزم وجوب الوجود فما فرضناه غير
منته الى حد الوجوب منته اليه هف مع انه المط ويرد عليه امور منها النقض
بتساوي طرفي الوجود والعدم لظهور ان ذلك فيه ويخلف مقتضاه عنه
ومنها ان اراد ان المرجوح ما دام مرجوحا يمتنع تحققه لا لمرجح فمسلم ولا يلزم
كون الطرف الآخر واجبا لذاته كما لا يلزم من امتناع وقوع احد الطرفين
لا لمرجح عند التساوي وجوب الطرف الآخر وان اراد به ان المرجوح
يمتنع تحققه لمرجح يرجحه فممنوع اذ لكل ممكن علة بها وبعدمها يجب ويمتنع
الراجح تحققه فجاز ان يرتفع امتناعه لتحقق علتها لاتفاق ان امتناع
احد طرفي الممكن لو لم يوجب وجوب الآخر لجاز عدمه وح ان لم يقع هذا
الممكن مع ان مقابله ايضا لم يقع لزم ارتفاع النقيضين والا لزم
جواز ارتفاعهما والكل بط واما النقض فجوابه منع تخلف مقتضى
الدليل عنه اذ ليس مقتضاه الا امتناع وقوع التساوي وهو واقع
فان محل الممكن يمتنع ان يبقى على التساوي لانه في نفس الامر اما مع وجود
علته او مع عدمها فيجب وجوده او عدمه فكذا ما هو معلول لواحد منهما
فلا يكون تساوي احدهما دليل لك ان تقول ان التساوي لما جاز
ارتفاعه بالغير فلم لم يجز ارتفاع الاولوية او التساوي وليس مقتضى ذات
الممكن ليكون في ارتفاعه بالغير حرج بخلاف الاولوية فانها لما كانت مقتضى
ذات الممكن لم يجز ان يرتفع بغيرها والا لزم تخلف مقتضى الذات عن
الذات وهو بط قطعا لانا نقول اولا انا لا نسلم ان ارتفاع احد
طرفي الراجح ملزوم جواز ارتفاع النقيضين وانما يكون كذلك
لو كان امكان وقوع كل واحد من الطرفين ملزوم امكان تحقق الطرف

لان امتناع صح

منها ح

لم يوجب بيان

معا وليس كذلك اذ كل واحد من الوجود والعدم ممكن التحقق للممكن
وليس تحققهما معا ممكنا لواحد منه فلا يلزم من امتناع تحقق الطرف
المرجوح وعدم تحققه او جواز انتفاء الطرف الراجح وجواز ارتفاع
النقيضين وثانيا انا بينا في موضعه ان المنافاة بين الوجوب او الامتناع
الغيري وبين الامكان الذاتي وان الشيء الممكن اذا وجب وجوده
او عدمه كان باقيا على امكانه والا لزم الانقلاب فهذا ان لو تم لدل
على ان مقتضى الدليل المذكور الذي هو امتناع تحقق تساوي الطرفين
يتخلف عنه وانما يكون كذلك لو كان تحقق كل واحد من الطرفين ملزوم
ارتفاع الامكان الذاتي الذي هو التساوي او المذكور وليس كذلك وفي
ثالثا انه كلامنا ليس الا في ممكن كان احد طرفيه اولى به نظرا الى ذاته
من غير ان يكون له اقتضاء اذ لا نعني بالممكن الا ما لا يقتضي ذاته وجوده
او عدمه فكما ان التساوي في المتساوي الطرفين ليس معلولا للذات
كذلك ليس الاولوية في اولى احد طرفيه معلولة لها فلا يلزم من زوال
الاولوية لتحقق علة الطرف المرجوح تخلف مقتضى الذات عن الذات
كما لا يلزم من انتفاء التساوي لعلة احد الطرفين مقتضى الذات
عنها على ما عرفت هو به على ان هذا انما يوجب ذلك لو كانت الاولوية
الغيرية ملزومة لارتفاع الاولوية الذاتية وليس كذلك لما قدمناه
من ان الوجوب او الامتناع الغيري ليس ملزوما لارتفاع الامكان
الذاتي الثاني من الوجهين ان ذلك الممكن الراجح احد طرفي وجوده
وعدمه نظرا الى ذاته اذا وقع وجوده مثلا وكان هو اولى به فهو
ح ان كان علة لوجود نفسه لزم تقدمه بالوجود على نفسه اذ الشيء
ما لم يوجد لم يوجد على ما هو المشهور لكن اللازم بط لاستلزامه تقدم
الشيء على نفسه او الدور او التسلسل وفيه نظر هو انهم فسروا العلية
باستتباع شيء لشيء وجوزوا استتباع موجود لمعدوم وبالعكس
فلم لا يجوز ان يكون ذات هذا الممكن من حيث هي هي مستتبعة لوجوده

[هامش: قدم] [هامش: في] [هامش: الذاتي ثان]

ولا يلزم

ولا يلزم من عليته لوجود نفسه شيء من الامور المذكورة المشهورة لكن
جواب ذلك قد اشرنا اليه في شرحنا لتجريد العقايد النصيرية وتركناه هنا
اعتمادا على فطانة الناظر وهو ان ما اشتهر بين الطلبة من انه فرق بين الموجد
والفاعل وبين ساير العلل الناقصة في ذلك اذ البديهة شاهدة بان
موجد الشيء يجب ان يكون موجودا بخلاف ساير العلل الناقصة فان ذلك
الجائز ان لا يكون له وجود اذ مرجح ذلك دعوى البداهة في مقام اختلف
فيها العقلاء وهو كما ترى وان لم يكن هذا الممكن المفروض علة لنفسه كان
موجودا بلا سبب وهو جانب العدم لامكانه فيلزم منه جواز انعدام
الموجود من غير سبب يقتضيه كما قال الفارابي لو حصل سلسلة الوجود
بلا وجود ويكون مبدأ ما ممكنا حاصلا لزم ايجاد الشيء نفسه وذلك محال
واما عدمه بنفسه وهذا اخص وفيه نظر لانه ان اراد بصحة عدمه بنفسه
امكانه الذاتي الذي هو بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن وقوعه في نفس الامر
فانا لا نم فيه بحث فضلا عن الاخصية وان اراد صحة وقوعه في نفس الامر
فانا لا نم ان هذا يوجب ذلك اذ من الجائز ان يكون لشيء امكان لذاته
ويمتنع تحققه في نفس الامر لامتناع تحقق علته لا لامتناع تحققه كعدم
العقل الاول فانه ممكن لذاته ممتنع لغيره الذي هو عدم علته لا الممتنع لذاته
واما ما اورده المص عليه بقوله اقول فيه نظر اما اولا فلان وجوده لما فرض
لرجحانه على عدمه فلا يحتاج الى السبب لاستناده الى الرجحان الناشي عن
الذات من غير افتقار الى علة واما ثانيا فلان وجوده لما كان مستندا
الى الرجحان فعدمه انما يكون لزوال ذلك الرجحان عن الذات وقد يكون
ذلك الزوال بسبب يقتضيه كوجود مانع فلا يلزم صحة عدمه بنفسه
لا يقال الرجحان اذا كان مقتضى الذات لم يجز زواله بحدوث سبب
وان لم يكن كذلك ننقل الكلام اليه لانا نقول يجوز ان يكون الرجحان
مستندا الى رجحان الرجحان وهكذا الى غير النهاية من غير ان يتحقق
وجوب في شيء من المراتب اذ لم يثبت بعد ان الشيء ما لم يجب لم يتحقق

فكما انه يوجد لرجحان الوجود من غير وجوب كذلك يتحقق رجحان الرجحان
من غير وجوب ولا يمكن تتميمه بانه ح لا يكون وجوده مستندا الى الرجحان الذاتي
فقط بل اليه مع انتفاء المانع اذ ح يجوز ان يوجد بالرجحان وانتفاء المانع
فينسد باب اثبات الواجب ففيه امور منها ان قوله لا يحتاج الى سبب
لاستناده الى الرجحان الناشي عن الذات من باب ان يقال ان هذا لا يحتاج
الى علة لانه معلل بذاك او يقال ان العقل الثاني لا يحتاج الى علة لانه مستند الى
العقل الاول المستند الى ذات الواجب وهو كما ترى ومنها ان الرجحان
الناشي عن الذات ليس بنفس الذات ولا جزئها فيكون غيرها فلو كان
الذات مستندة اليه لم يكن المفروض منتهى سلسلة الموجودات الممكنة
منتهاها والمفروض خلافه هف ومنها انا لو سلمنا ان اقتضاء الذات
الرجحان انما هو بالرجحان وهكذا الى غير نهاية لزم التسلسل وهو مناف لما
نحن فيه من ان من الجائز ان يوجد الممكن بدون الواجب من غير لزوم دور او تسلسل
ومنها ان هذا الممكن ان لم يكن محتاجا الى علة كان موجودا بلا سبب وهو
عين ما ابطل في الشق الثاني من الترديد وليس في الكلام ما يوجب بطلانه فلا
يكون الاول من هذين الشقين مزاحما للكلام ليكون اعتراضا عليه ومنها
ان الرجحان الناشي عن الذات ان جاز زواله بامر وجودي او عدمي
لكان لرفعه دخل في تحققه فلم يكن ذاتيا والمفروض خلافه هف وان لم يجز
ذلك الا لزوال الذات لزم منه كون عدم الذات علة لا معنى لزوالها
الا هذا بنفسه وهو المط وللكاتب ان الكلام في ممكن يوجد بلا علة خارجة
عنه فهو ان كان يوجد يكون ذاته علة لوجوده لزم منه تقدم الشي على نفسه
وان كان يوجد لا لعلة لزم منه جواز ترجيح المرجوح على الراجح بلا مرجح اذ
من البين ان عدم هذا الممكن لو كان لعلة لكان لرفعه دخل في وجوده فلا
يكون المفروض منتهى السلسلة منتهاها هف وليس الا ما قدمناه من
ان الامكان الذاتي للشي ليس مستلزما لوقوعه في نفس الامر لجواز وقوعه
فيها فلم يلزم من جواز عدمه نظرا الى ذاته جواز عدمه في نفس الامر لا لعلة واذ

ما مر في كلامه فيه امور قد انتهينا الى بعض منها قال المحقق انه على تقدير وجوده
بالرجحان يكون متصفا بالوجود ولا يكون عينه ويكون الذات منشأ رجحان
الاتصاف فيكون علة اذ لا معنى للعلة الا ما يترجح المعلول به فيكون علة
للاتصاف بنفسه بالوجود ولما فرض عدم بلوغه الى الوجوب يجوز عدمه
بقاء الرجحان اذ لو لم يجز مع بقائه كان بالغا حد الوجوب وقد فرض عدم
بلوغه اليه هف فيجوز عدمه من غير سبب هذا هو تحقيق كلام المعلم الثاني
وما اسلفناه كلام جدلي فليتدبر وانت فيه نظر هو انه ان اراد بقوله لو لم يجز
عدمه مع بقائه كان بالغا حد الوجوب انه لو لم يكن ممكن العدم لذاته كان واجبا
لذاته فهو مم ولم يلزم منه كونه ممكن التحقق بدون علة وان اراد به انه
لو لم يكن ممكن الوقوع لذاته ولا لغيره ايضا لزم ذاك فهو مم اذ امتناع عدم
الشي لامتناع علته ليس مستلزما لوجوب وجوده الذاتي والا لكان العقل
الاول واجب الوجود لذاته لامتناع عدمه لغيره الذي هو وجوب وجود
علته فانا على انه ان اراد ان هذا يوجب كون هذا الممكن علة ناقصة للاتصاف
بالوجود فهو مم ولا يلزم منه ما رتبه عليه وان اراد ان هذا يوجب كونه علة
تامة له فهو مم لجواز ان يكون للوجود الخاص به الممتنع تحققه بدون هذا
الموصوف مدخل فيه فلا يكون الذات علة تامة لهذا الاتصاف حتى يترتب
ما رتبه عليه فان قلت علية الشي لنفسه جائز لان مجموع الموجودات
من الواجب والممكن ممكن لاحتياجه الى الاحاد ولا علة له سوى نفسه
لان علته اما جزؤه وهو مح لاحتياجه الى بقية الاجزاء واما خارج عنه
ولا خارج عنه فتعين ان يكون نفسه حاصل هذا السؤال ان نختار ان علة
هذا الممكن نفسه ونمنع استحالة ذلك اذ لو كان مستحيلا لم يقع لكنه واقع
اما الملازمة فلاستحالة وقوع المستحيل واما بطلان التالي فلان مجموع
الموجودات الممكنة والواجبة علته نفسه والا لكان جزؤه او خارجا
عنه والكل بط فيكون نفسه فلا يكون علية الشي لنفسه من المحالات قلت ان
اردتم بالعلة العلة التامة بمعنى جميع الاحاد التي يتوقف المجموع

التالي ح

على كل واحد منها فإن عليته ولا محذور فيه لان توقف ذلك المجموع على كل واحد
من الاحاد لا يستلزم توقفه على المجموع حتى يلزم توقف الشيء على نفسه لا يخفى
عليك انه ان فسر والعلة بما يتوقف عليه الشيء على نفسه فيجب ان يقال ان
هذا الشيء يتوقف عليه ولا يتوقف عليه وهو كما ترى ولو سلم ان معناه
ليس ذلك لنا ان نقول انا لا نعني بعلة الشيء الا ما يكون مرجحا لوجوده او عدمه
رجحانا منتهيا الى حد الوجود فلو كان الشيء الممكن علة لنفسه لكان نسبة
وجوده الى ذاته الامكان والوجوب معا وهو باطل قطعا وان اريد
بها العلة الفاعلية المستقلة فهي جزؤه اعني الواجب لذاته او ما فوق
المعلول الاخير الى الواجب لذاته فان احادها منحصرة في الواجب وما يستند اليه
فلا تاثير في هذا المجموع الا وهو مستند اليه او ان التاثير فيه باعتبار بقية الاجزاء
وهي الممكنات وهي مستندة الى الواجب اما ابتداء او بواسطة والحاصل
ان اللازم كون الشيء علة فاعلية لنفسه او ما في حكمه مما يجب تقدمه على المعلول اذ
ح يلزم تقدم الشيء على نفسه واما كونه علة تامة لنفسه فليس بمستحيل على
اطلاقه بل هو واقع في مجموع الواجب والممكن او جميع معلولاته فالمعارض
ان اراد بالعلة الواقعة في قوله هذا العلة التامة لنا ان نلتزم ان الدليل
هذا دل على ان علة هذا المجموع نفسه ولا يلزم خلاف ما ادعيناه اذ ليس كل
ما في علة تامة كذلك فلا يكون المذكور في معرض المعارضة صالحا لها لعدم
توارد النفي والايجاب على شيء واحد اذ النفي في كلامه وارد على غير
ما ورد عليه الايجاب في كلامنا اذ كلامنا في العلة الفاعلية المستقلة
وكلامه في العلة التامة المشتملة عليها وعلى غيرها فلا يكون الموضوع في
الدليلين امرا واحدا ومن شرائط المعارضة ان لا يكون الامر كذلك وان
اراد بها العلة الفاعلية لا يتم دليله هذا على ما ادعاه لجواز ان يكون
علته جزؤه وقد يجاب عن هذا السؤال بان المتعدد قد يؤخذ مجملا
وهو بهذا الاعتبار واحد واللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار هو
مثل المجموع وقد يؤخذ مفصلا واللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار هو

مثل

مثل هذا وذاك وبهذا الوجه يكون كثيرا وقد يختلفان في الحكم فان مجموع
القوم لا يسعهم دار ضيق وهم لا معا يسعهم اذا علمت ذلك فمختار انه
مرجح وجودهما معا وهما مأخوذ الا معا لاحتياجه الى كل واحد من جزئيه و
يكفي ان فيه فيكون هذا وذاك علتين بترجح وجود مجموعهما بهما فان نقل
الكلام اليهما لا معا مفصلا فانه ايضا ممكن يحتاج الى مرجح فالجواب انا لا نم
انهما مأخوذا على هذا الوجه ممكن بل هو بهذا الوجه واجب موجود بذاته
وممكن موجود هذا كلام ذكره استاذنا المحقق قدس سره ومحصوله ان

اثنان

للواجب والممكن والممكنات اعتبارين هما باحدهما مثلا مركب وواحد
ومجموع ومؤخر طبعي عن كل واحد من جزئيه وبالاخر منهما مفردان غير
واحد ولا مجموع يتقدم كل واحد منهما عليه تقدما طبيعيا ولا يكون المجموع بها
تقدم كذلك والا لزم تقدم الشيء على نفسه ومراده قدس سره من اخذهما
معا ولا معا اخذهما بهذين الوجهين واذ قد تبين انهما مثلا بالاول
من الاعتبارين معلولهما بالثاني منهما قال قدس سره انهما معلولان لهما
باحد الاعتبارين علتان باعتبار اخر وانهما غير ممكن اذا اخذا بالثاني
من الاعتبارين اذ هما من حيث انهما كذلك لا يكونان مركبين و
ولا متقدمين على انفسهما بالاول من الاعتبارين ليكون لهما مجموع
اخر يحتاج الى علة اخرى فهما موجودان احدهما معلول والاخر علة له
فلا يحتاجان الى علة اخرى ليلزم منه الدور او التسلسل فما اورده
المصنف عليه بقوله واقول فيه نظر لان الموجود في هذه الصورة هو
الواجب ومعلوله واذا اخذ على وجه التفصيل كان متعددا كما ذكره ولا شك
انه كما ان كل واحد منهما موجود فهما موجودان ضرورة ان انتفاء
التسلسل والتعدد انما يكون بانتفاء واحد من اجزائه واحاده والاحاد
باسرها موجودة هاهنا والممكن الموجود لا بد له من علة سواء كان واحدا
او متعددا وسواء اعتبر مجملا او مفصلا اذ الاجمال والتفصيل انما يوجب
اختلاف الملاحظ ولا يوجب اختلافا في نفس الامر فاذا اعتبر الواجب

مع المعلول الاول مثلا فلا شك ان مجموعهما سواء لوحظ مجملا او مفصلا موجود
اذ المراد بالمجموع ههنا معروض الهيئة الاجتماعية بدون الوصف اعني ذات
الاثنين وهو لا محالة وان لم يكن الهيئات والاثنينية موجودة كما ان
الواحد موجود وان لم يكن وصف الوحدة موجودا واذا كان معروض
الاثنينية موجودا وهو ممكن لاحتياجه الى الاحاد فلا بد له من علة وليس
شيء آخر يصلح له فلا يتحسم مادة هذا الاشكال ففيه نظر اذ لك ان تقول
ان اردت بقوله فهما موجودان انهما موجودان متاخران عن
كل منهما لنا ان نسلم انهما موجودان محتاجان الى علة هي كل واحد من
الجزئين المتقدم عليهما طبعا ولا نعني باحدهما مجملا الا ذاك كما انا لا نعني
باحدهما مفصلا الا اخذ كل واحد من العلتين من حيث ان كل واحد
منهما علة ناقصة لهما معا واذ هما في هذه الحيثية غير مركب ولا لكان
للشيء تقدم طبيعي على نفسه لا يمكن ان يقال ان ههنا مركبا آخر لا بد له
من علة اخرى وانما الممكن ان يقال ان هناك معلولا وواجبا هو علة
له فلا احتياج هناك الى علة وان اردت انهما موجودان لهما معا
تقدم طبيعي على الاثنين فممنوع وانما يكون كذلك لو كان تقدم كل
واحد من الامرين ملزوما لتقدمهما معا واذ ليس فليس فان قلت لو لم يكن
الامر كذلك لم يكن وجود الجزئين ملزوما لوجود المركب منهما قلت
هذا انما يوجب ذلك لو كان وجودهما معا ملزوما بالوجود مع وصف
التقدم وليس كذلك لما مر اليه الاشارة والحاصل ان الامرين اذا اخذا
من حيث انهما امران فهما معا مركب واحد يحتاج الى كل واحد من الجزئين
واذا اخذا لا من هذه الحيثية بل من حيث ان كل واحد منهما علة
فهما ليسا بمركبين ليحتاج الى علة كان الكلام فيهما كالكلام في معلولهما
كيف لا ولو لم يكن الامر كذلك لكان في تركيب الاثنين من الواحد و
الواحد تسلسل اذ كل مرتبة من مراتب الاعداد مؤلفة من وحدات
كثيرة هي لكثرتها ذات اجزاء متقدمة عليها حكمها حكمها وهكذا

الى غير

الى غير نهاية فلو صح دليل بجميع مقدماته لما كان لشيء من مراتب العدد
والمعدود ذات وجود والمعدود ذات وجود لكن التالي باطل فكذا
مقدمة وأما ما اورد عليه في العلاوة بقوله على انا نقول ليس التفاوت
في المثال المذكور من حيث الاجمال والتفصيل بل التفاوت فيه بالمجمول
فان الكل المجموعي اخذ مجملا او مفصلا متصف بان الدار يسعهم على
التعاقب ولا يتصف بانها يسعهم مجتمعين فتمثال فيه لان هذا
الاشتباه نشأ من عدم تفطنه بما هو المراد من ملاحظة الشيء اجمالا وتفصيلا
وحسبان ان المثال يجب ان يكون مطابقا للممثل به من جميع الوجوه
وقد عرفت ما في الاول من الامرين وهو يعينك على ما في الثاني منهما
احسن تدبر الفصل الثاني في ان وجوده تعالى لا يزيد عليه بل هو عين
وجوده الخاص به وبرهانه انه لو كان وجوده زائدا عليه حتى يكون الفا
موجودا مثلا لم يكن في حد ذاته تعالى مع قطع النظر عن العوارض موجود
ولا معدوما كما حقق في موضعه وكل ما كان كذلك فهو ممكن لان اتصافه
بالوجود اما بسبب ذاته وهو محال لان الشيء ما لم يوجد لم يوجد فيلزم تقدمه
بالوجود على نفسه وهو وأما بسبب غيره فيكون معلولا فيكون
ممكنا لا يقال ان الوجوب عندنا عبارة عن اقتضاء الذات
الوجود فاذا كان ذاته تعالى مقتضية لوجوده كان واجبا لذاته
فلا يحتاج الى العلة لان الحاجة فرع الامكان وهو واجب لا ممكن فلا يلزم
تقدم الشيء على نفسه لانا نقول لا فرق بين العلية والاقتضاء الا
في العبارة فاذا كان الشيء مقتضيا لوجوده كان علة لنفسه فيلزم
المحذور فان قلت معنى الاقتضاء انه لا يمكن ان لا يكون موجودا او لا
ان يكون هناك تأثير وتأثر قلت عدم الامكان اما بالنظر الى الذات
او الى الغير وعلى الاول يكون الذات علة اذ لا معنى للعلة الا ما يكون
امتناع العدم بالنظر اليه وعلى الثاني يلزم احتياجه الى ذلك الغير
فلا يكون واجبا لذاته لا يقال يلزم ان يكون الواجب علة لنفسه

قلت ح

على تقدير كون الواجب عين الوجود ضرورة امتناع عدمه لذاته لانا
نقول على تقدير كونه عين الوجود لا اتصافه له بذلك ومعنى امتناع عدمه
بذاته هو الوجوب المتأكد كما سيجيء تفصيله فثبت ان الواجب تعالى وجود
بحت قايم بذاته مجرد في ذاته عن جميع النسب والاعتبارات ولو اعتبر
معه شيء من الامور الثبوتية ككونه خالق العالم مثلا لم تكن الذات مع
هذا القيد واجبا بذاته بل واجبا لغيره وهو الذات البحت وليس فيه اما اولا
فلانه ان اراد بوجوده الخاص حصة من الوجود المطلق المخصص باضافته
اليه تعالى فما ذكره من الدليل لا يدل على كونه عينه تعالى اذ قد ثبت في مباحث
الامور العامة ان الوجود المطلق وحصصه زايدان على ذوات الاشياء
ومهياتها كيف لا وحصة الشيء ليست الا نفس المخصصة بقيود عقلية
خارجية عنها والقيد ههنا ليس الا الاضافة اليه تعالى فلا يكون الحصة عينه
وان اراد به فردا منه يكون الواجب موجودا به كان الحكم عليه
بالعينية فرع اثباته وهو لم يثبت بعد واما ثانيا فلان الوجود قد
يطلق ويراد به الموجود وح لا يكون فرده الذي هو الوجود الخاص
الا نفس ماهية الوجود وحقيقته التي يقال لها الوجود الخاص على ما نص
عليه الرئيس في الهيات شفائه بقوله فللمثلث حقيقة انه
مثلث وللبياض حقيقة انه بياض وذلك هو الذي ربما سميناه
الوجود الخاص انتهى فيكون الحكم عليه بكونه عين ذاته تعالى في قوة
ان يقال ان ذاته تعالى ذاته تعالى وهو مع انه غير مختص به تعالى لاشتراك
الموجودات كلها فيه لا يلزم ان لا يحتاج ذاته لذاته الى علة والا لكان
ذوات جميع الممكنات واجبة لذواتها لان ذواتها التي هي وجوداتها
الخاصة عينها وقد يطلق ويراد به معنى مصدري يحتاج الى موضوع
على ما نص عليه المحقق في تجريد العقائد بقوله والوجود من المحمولات
العقلية لامتناع استغنائه عن المحل وحصوله فيه وهو بهذا
المعنى ليس له وجود في الخارج فضلا عن ان يكون له فرد مجرد قايم

بذاته

بذاته فلا يكون تجريد ذات الواجب عنه ملزوما ان لا يكون موجودا و
معدوما في ذاته ليصير بسبب كونه خارجا عنه امكانه ولو سلم فلا بد
ان يثبت اولا ان لهذا وجودا او موجودية والواجب لا يوجد الا به
ثم يحكم عليه بانه عين ذاته تعالى او غيرها واما ثالثا فلان كون الشيء في
ذاته غير ما هو محمول عليه لو اقتضى كون هذا الشيء ممكن الثبوت له لكان
اكثر لوازم الماهيات من حيث هي هي ممكن الثبوت للملزومات
فيكون ملزوماتها في ذواتها عارية عنها وعن عدمها وليس كذلك
كما لا يخفى على من له ادنى وقوف بصناعة المنطق سيما المراد في القضايا
وجهاتها واما رابعا فلان معنى الاقتضاء لو كان عين معنى العلية
لما جاز ان يعقل ويتحقق احدهما بدون الاخر وليس كذلك اذ قد
يعقل كل واحد منهما بدون الاخر كما ان العلية قد يتحقق في الشرايط
والادوات والمعدات وارتفاع الموانع له بدون الاقتضاء
وهو ظ واما خامسا فلانا لا نم ان امتناع عدم شيء انما يكون
لذاته او لغيره وانما يجب ذلك لو لم يجز ان يتحقق لا لعلة وهو
في محل المنع كيف لا وانما يحتاج عروض شيء لشيء الى العلة لو كان
هذا العروض ممكن الثبوت له وهو لم يثبت بعد واما سادسا
فلان معنى امتناع عدمه ان كان ما ذكره لم يجز ان يعقل احدهما
بدون الاخر لكنه التالي بط فكذا المقدم واما سابعا فلان الواجب
لذاته لو امكن اذا اعتبر معه غيره لتوقف كونه واجبا لذاته
على ان لا يعتبر معه هذا فلا يكون واجبا لذاته للاشتراط وجوبه
بان لا يكون معه ذلك ومع ذلك لزم جواز انقلاب الواجب
لذاته ممكنا لذاته او لغيره والكل بط لما حقق في موضعه فالاولى
ان يقال ان الواجب لذاته لو كان له وجود وماهية لكان
مبدأ الكل هو الاثنين وكل اثنين يحتاج الى واحد هو مبدأ
الاثنين والمحتاج الى المبدأ لا يكون مبدأ الكل فان قلنا قد الحصر

في نفسه والدليل على استحالة كون وجوده تعالى زائدا عليه استحالة وقوع
التكثر فيه فان كل كثرة يحتاج الى مبدأ ومبدأ المبادي لا يمكن ان يكون له
ذلك فان قيل الماهية موصوفة والوجود صفة لها والموصوف متقدم
على الصفة القائمة به فالمبدأ الاول واحد هو الماهية قلت الماهية على تقدير
تقدمها على الوجود لا تكون موجودة ولا معدومة فاذن مبدأ الكل
لا يكون موجودا ولا معدوما او يقال ما ذكره الرئيس في الهيات الشفاء
بعبارة طويلة محصولها ان وجوده تعالى لو كان زائدا عليه لكان في
ذاته شيء غير الذي هو وجوده البتة فيكون مركبا لان الذي له
باعتبار ذاته غير الذي له من غيره وهو حاصل الهوية منهما جميعا في الوجود
والمركب من الشيئين لا يمكن ان يكون مبدأ المبادي ثم قال فلذلك
لا شيء غير واجب الوجود تعرى عن ملابسة ما بالقوة والامكان
باعتبار نفسه وهو الفرد وغيره زوج تركيبي واذ قد تقرر في مظانه
ان الوجود لا يزيد على الموجودات الا في الذهن جاز ان يكون مراده
من كون وجوده تعالى غير زائد عليه ان ليس له تعالى وجود ذهني اذ لو كان
له تعالى ذلك لزاد وجوده عليه لكن التالي بط فكذا المقدم اما الملازمة
فلما تقرر بالدلايل الدالة على زيادة الوجود على الموجودات واما
بطلان التالي فلافضائه زيادة وجوده عليه الى تركيبه قال المحقق
الطوسي فالحق الذي لا مرية فيه ان الواجب لذاته لا يمكن ان يكون
الا شيئا واحدا بعينه وجوده عين ذاته ولا يمكن ان يكون الموصوف
بهذه الصفة الا واحدا من كل جهة واجبا من كل اعتبار

الفصل الثالث

في توحيده تعالى لو تعددت الواجب لذاته فاما ان يكون امتياز
كل واحد منهما عن الآخر بعد اشتراكهما في وجوب الوجود بذاته
بان يكون كل واحد منهما هوية بسيطة جزئية غير مشتركة لا يكون له ماهية
كلية نوعية او جنسية مشتركة بينهما فيكون مفهوم واجب الوجود
محمولا عليهما بالحمل العرضي ضرورة انه مشترك بينهما وليس عين ماهيته

واحد

واحد منهما ولا جزءها والا لكان امتياز كل منهما عن الآخر بذاته و
العارض معلول للمعروض ولي فيه نظر لان عارض الشيء ليس يجب ان يكون
معلولا له اذ الفصل عرض للجنس غير معلول له وكذا الصورة الجسمية
او النوعية عارضة للهيولى متقدمة عليها الا انها شريك علتها على ما حقق
في موضعه واعترف به المص في حواشيه على شرح التجريد فالاولى
ان يقال ان مفهوم واجب الوجود وان كان عرضيا لهما فاما
ان يتقدم عليهما او يتأخر عنهما او هما في مرتبة واحدة فان كان
الثاني يرجع الامر الى كون كل واحد منهما علة لوجوب وجوده
وقد بان في الفصل السابع بطلانه وفيه ما نبهناك عليه وان
الاول كان ذاتهما معلولة لوجودهما المتأكد الذي هو وجوبها الذاتي
ولزم منه استناد ماهيتهما الى امر واحد بسيط وهو بط قطعا ومع
ذلك لا يكون شيء من ماهيتهما واجبا لذاته والمفروض خلافه هف
وان كان الثالث وقد ثبت ان الوجوب هو وجوب الوجود
و وجوب الوجود لازم لهما كان كل واحد منهما معلول علة واحدة
هو مع انه خلاف المفروض ملزوم ان لا يكون شيء منهما منتهى سلسلة
العلية والواجب يجب ان يكون كذلك واما ان يكون ذلك الامتياز
الثابت لهما بالامر الزائد على ذاتهما الجزئية بان يكون لكل منهما ماهية
كلية محتاجة الى مميز ومشخص وهو الاخص من كون امتيازهما بذاتهما
اللزوم بدون كون وجوب الوجود عارضا معلولا لهما فانه
اما ان يكون هذا الامتياز معلولا لماهيتهما او معلولا لغير ماهيتهما
والثاني ظ البطلان والذي لم يلتفت اليه المص على ما في بعض النسخ
وعلى الاول ان اتحد ماهيتهما على ما هو الظ من هذا الغرض كان
التعين المعلول لها مشتركا بينهما لامتناع تخلف المعلول عن علته
التامة المشتركة بينهما هف لاستلزامه ان لا يوجد في شيء منهما
تعين به يتميز عن الآخر والمفروض خلافه هف وان تعددت الماهية

بان يكون لكل منهما مهية مغايرة لمهية الآخر كان لكل منهما اشياء عرض
وجوب الوجود اعني الوجود المتأكد للواجب وقد تبين في الفصل
السابق بطلانه وان وجوده لا يزيد عليه ولا فيه بحث هو انه لا يلزم
من تعدد مهيتهما ان يكون وجوب الوجود عارضا لهما مثلا لجواز ان يكون
جنسا لهما او لاحدهما ونوعا او عرضيا للآخر او نوعا لاحدهما وعرضيا
للآخر فلم يلزم من التعدد عرضية وجوب وجودهما كما لا يلزم من
وحدة مهيتهما ايضا كون وجوب الوجود عارضا لم يصح قوله وبالجملة
لو كان الواجب لذاته متعددا كان نسبة وجوب الوجود اليهما
نسبة العوارض فكان ممكنا لا واجبا على ما سبق بيانه فالصواب
ان يقال ان اللازم على التقدير المذكور ان يكون مفهوم واجب
الوجود نوعهما او جنسهما او على عارضهما او عارض واحد منهما
وجنسا وجنسا او نوعا للآخر او نوع احدهما وجنس الآخر فلزم
من تعدد اما ان لا يكون لشيء منهما تمايز عن الآخر ان كان بعينهما
معلول مهيتهما او كونهما محتاجين الى علة مما غيرهما وهو مناف
لوجوب وجودهما واما ان يكون لهما او لاحدهما تركب وهو
مناف لكونهما موجودين لا علة لهما واما ان يكون مفهوم واجب
الوجود عارضا لهما او لاحدهما وقد عرفت ما فيه فان قلت
على تقدير وحدة الواجب لذاته صدق هذا المفهوم عليه صدق
عرضي لان هذا المفهوم امر اعتباري فليس عين ذاته تعالى
فلوط البطلان وان اردتم يكون واجب الوجود لذاته عين
ذاته غير زائد عليه ان هذا المفهوم عين ذاته تعالى فلوط البطلان
وان اردتم ان ذاته تعالى بذاته مبدأ لانتزاع هذا المفهوم بخلاف
الممكنات فانها انما يصح انتزاع هذا المفهوم منه بسبب تأثير
الفاعل فيها بذاتها مبدأ الانتزاع هذا المفهوم فيكون وجوبها
ايضا عين ذاتها وقد قلت خلافه هف فان قيل المراد انه

وقد

وقد تبين ان ما يكون بذاته كذلك لا يكون وجوده الخاص ونعتقه الذي
هو عين وجوده الخاص المتأكد الذي هو عين وجوبه مغايرا له بل هو امر
بسيط لا يمكن للعقل تحليله الى شيء ووجود وليس الامر كذلك اذا كان
الواجب متعددا فاقول انت خبير بان العقل باول نظره لا يأبى ان
يكون في الخارج شيئان بسيطان لا يمكن تحليل شيء منهما الى شيء ووجود
بل يكون كل منهما موجودا بسيطا مستغنيا عن العلة ولذلك قيل
ان في كلامهم ههنا مغالطة فانهم حيث ذكروا ان وجوده عين حقيقته
ارادوا به الكلام الحقيقي القائم بذاته حتى يجوز ان يكون عين ذاته
وحيث برهنوا على التوحيد بان وجوده تعالى عين ذاته فلا يمكن الآخر
ارادوا به المفهوم اذ لو ارادوا به الوجود الخاص القائم بذاته لم يتم برهان
التوحيد لجواز ان يكون وجودان خاصان قائمان بذاتهما ويكون
امتيازهما بذاتهما فيكون كل منهما وجودا خاصا متعينا بذاته ويكون
هويته كل منهما ووجوده الخاص عين ذاته على نحو ما يقولون على تقدير
الوحدة وانا اقول بعد تمهيد مقدمات منها ان مرادهم بالوجود
ووجوب الوجود الموجود والواجب لذاته قال بهمنيار في
تحصيله نحن متى قلنا الوجود نعني به الموجود وقال المحقق في شرحه
للاشارات والحق ان الوجوب والامكان والامتناع
اوصاف اعتبارية عقلية حكمها في الثبوت واحد والاشتغال
بذلك ههنا ليس بنافع ولا ضار لان الشيخ لم يتكلم في وجوب الوجود
بل في واجب الوجود الذي لا يمكن ان يقال انه سلبي واذا كان
كذلك والموجود انه يحمل على حقائق الاشياء ومهياتها وطبائعها
وذواتها حمل المواطاة ومن البين ان كل واحد منها اخص منه
لا يكون افراده التي هي الوجودات والموجودات الخاصة الا
انفسها على ما نص عليه الرئيس في الهيات شفائه وقد نقلنا عنه
سالفا ومنها ان هذه الحقائق التي هي وجودات خاصة ان

وجوب هو

ان علمت بذواتها كالسواد والبياض وصفت وحكم عليها بخواصها
ولوازمها وان لم نعلم كذلك اخذ لازم من لوازمها كواجب الوجود لذاته
والمعلول الاول واجري احكامها فمرادهم من الواجب لذاته هو موجود
خارجي لا علة له لا هذا المفهوم المعلوم بل ذاته وجودها وهي علة للموجودات
الممكنة القايم عليها البرهان للممتنع ان لا يكون موجودة غاية الامر ان
هذه الذات لما لم يمكن ان يعلم بذاتها وضع موضعها لازمها واجري
عليه احكامها يرشدك الى ذلك ما ذكره ثاليس الملطي الذي هو اول
من تفلسف بالملطية بقوله ان للعالم مبدعا لا تدرك حقيقته العقول
من جهة هويته وانما تدرك من جهة آثاره وهو الذي لا يعرف
اسمه فضلا من هويته الا من نحو افاعيله وابداعه وتكوينه الاشياء
فلسنا ندرك اسمه من نحو ذاته بل من نحو ذاتنا وما ذكره بهمنيار
بقوله فبقي ان يكون حقيقة ما لا اسم له وشرح اسمه انه يجب وجوده لا
ما يجب وجوده بل هو معنى مجهول الاسم اذا عقل لزمه في العقل انه
يجب وجوده بذاته فيكون تخصص الوجود العام فيه بانه لا علة
له كما ان الوجودات المعلولة كانت تتخصص بموضوعاتها
تحقيقه اذن احق من الوجود واحق ما يمكن ان يعبر عنه هو
وجوب الوجود وتأكد الوجود وهو عين ما حققناه لك ومنها
ان الوجود الخاص اذا كان نفس ذوات الاشياء كان وجوداتها
الخاصة باضافتها اليها ما هو اخص منها الصادقة هي عليه كزيد
وعمرو الصادقين على الانسان او الانسان عليها فمن هذه الذوات
والماهيات اي كانت ماهية وحقيقة يمكن ان يتحقق من غير ان يختص
بامر سوى ذاتها ومفهومها وماهيتها يقال ان وجودها الخاص
بها عين ذاتها وماهيتها وان لا ماهية لها كما قال بهمنيار في تحصيله
واعلم ان الشيء لا يوجد الا متشخصا فان كان ما يكفي في تشخصه ذاته و
هو الذي يجب وجوده بذاته وهو صريح فيما ذكرناه وان لم يكن الامر

بالملطية

اي ما

فيها

فيها كذلك بل يحتاج الى امر في تخصصها وتعينها الموجود يقال ان وجودها
الخاص بها زائد عليها كالانسان مثلا فانه وان كان وجوده الخاص
لكونه من الموجود المطلق الا انه لما كان لم يمكن ان يوجد في الخارج
الا في ضمن فرد يشمل مفهومه على امر او امور في تعينه وتخصصه و
هو اذا انتسب اليه بهذا الوجه كان زائدا عليه عارضا له لكونه غير
ذاتي له يقال ان وجوده الخاص به عارض له واذا تحقق هذين
القسمين يلزم ان يكون الواحد الموجود من القسمين
مشتملا على امر هو اعم منه ولا يكون الاول منهما كذلك قالوا ان
وجوده لحق ووجوبه عينه وكذا ماهيته انيته وكل ما يكون ماهيته
انيته لا ماهية له وان كل ذي ماهية معلول ومنها ان الكثير من كل جنس
يجب ان يكون واحده من جنسه قال الشيخ الرئيس في التعليقات
شغفانه ثم الاشياء يعرض لها وحدة مكابيس لكن الواحد من كل
جنس مكيال انما هو من جنسه اذ الاطوال انما يكال بالطول
الواحد والاعراض بعرض واحد والجسمانيات بجسم واحد هذا
كلامه وعلم منه ان الكثير من الانسان مثلا يجب ان يكون
واحده الانسان والكثير من الحيوان يجب ان يكون واحده
الحيوان والكثير من الابيض يجب ان يكون الواحد منه الابيض
واذ قد تمهدت هذه المقدمات نقول انا قد اثبتنا بالبرهان
ان للموجودات مبدأ وعلة لا علة لها فيكون لها لا محالة
ذات موجودة مخالفة لذوات ساير الممكنات واذ ليس
للبشر العلم بها بذاتها وله علم ببعض لوازمها وضع هذا اللازم
موضعها واجري احكامها عليها فالمراد بالواجب لذاته هذه
الذات لا هذا المفهوم المعلوم والحكم عليه بامتناع الشركة والكثرة
انما هو عليه واذ تقرر في المقدمات ان كثرته ملزومة اشتراكه
هذا المعنى بين الكثير من منه ومن المعلوم ان الاشتراك بين الشيئين

ملزوم له

منقسم

ملزوم ان يكون هذا الامر المشترك اما نوعها فلا يكون وحدتها نوعية
واما جنسها فلا يكون وحدتها جنسية او عرضيا لها فلا يكون وحدتها اما
موضوعية او محمولية لزم من كثرة ما هو واجب لذاته ان يكون
نفس ذاته الثابتة بالبرهان مشتركة بينها وح ان كان ذاتية لها كانت
ماهية نوعية او جنسية لها لزم احتياجها او احتياج واحد منها الى ما
لا تتشخص وتتعين او فصل يخصص الماهية الجنسية وبقيتها نوعا معينا فيحتاج
كل واحد منها او واحد منها في وجوده الخاص الى علة فهو مناف
لوجوبها الذاتي وان لم يكن ماهية لها باحد هذين الوجهين كانت
عارضة او معروضة لها فهو ان احتاج في ذاته اليها او الى واحد
منها لم يكن وجوبه ذاتيا والمفروض خلافه هف وان لم يحتج اليها
ثم واجبية بدونها فلا يكون شيء منها واجبا الا بها فيكون
ممكنا فلا يكون الواجب لذاته الا واحدا ولا يرد هذا على تقدير
وحدته اذ لا ان لا نم ان ما هو المراد من الواجب لذاته امر
اعتباري ليمتنع ان يكون نفس ذاته هذا نهاية تحرير كلامهم هذا
واندفع به ما اورده للصواب فاعاظاهر اذ لا ان نحتاج ان مرادهم
بالوجود الخاص الامر المحقق القائم بذاته الذي هو عين ذاته
وان كثرته ملزومة لاشتراكه هذا بين الامرين المركبين
واشتراكه بهذا الوجه ملزوم احد الامور الثلثة والكل بط فكذا
ما هو ملزوم لها بل يرشدك الى ذلك ما ذكره الرئيس في التهيات الشفاء
بقول طويل محصوله ان الواجب لذاته ان كان كثيرا فلا يخ اما ان
يكون كل واحد منها في المعنى الذي حقيقته لا يخالف الاخر البتة
او يخالفه فرتب على الاول من الامرين احتياج كل واحد منه
في وجوده الخاص به على مخصص وعلى الثاني ان قال ولنوضح الان
انه يخالف في معنى اصلي بعد ما يوافقه في المعنى ان هذا المعنى
المخالف ان كان شرطا لوجوب وجود ما هو المشترك لم يكن هناك

ثابتة

مخالفة والمفروض خلافه هف ومع ذلك لا يكون المفروض واجبا لذاته
وان لم يكن شرطا في وجوب الوجود فوجوب الوجود متقرر دونه
وجوب الوجود وهو داخل عليه عارض مضاف اليه مانع لذلك
وجوب وجود وقد منعنا هذا وبينا فساده هذا كلامه وهو عين
ما حققناه فما ذكره المص من ان من الجائز ان يكون ذاتان بسيطان
يكون كل واحدة منهما بذاتها مبدا لانتزاع هذا المفهوم الاعتباري
انما ينفعه لو وجب ان يكون ما به الاشتراك هذا المفهوم الاعتباري
وليس كذلك لما بيناه من ان الاشتراك ملزوم لاشتراك ما هو مبدا
له وهو ملزوم احتياجهما معا او احتياج احدهما او كون ما هو المفروض
عينه غير عينه تدبر تعلم اذ ذاك امر لا تجد في كلام غيري التصحيح به وانما
صرحنا به هنا لان ذلك مطلب عال غفل عنه اكثر الناظرين فوقعوا
فيما وقعوا والله سبحانه تعالى يهدي من يشاء ويضل من يشاء
وهو على كل شيء قدير واذ هذا المعنى الذي ثبت انه موجود بلا علة لا يمكن
ان يكون معنى جنسيا لاحتياجه الى علة هي فصله ولا عرضيا لما هو مشروح
تحته والا لكان اما معلولا للمعروض او علة له والكل بط فقد استدل
على وحدته بانا وان لم نعرف كنه الوجود القائم بذاته لكنا نعلم بديهة
بل برهانا انه معنى واحد نوعي فلو تعدد لاشترك المتعدد منه
في الماهية النوعية وتمتاز وتتعين كل واحد منهما على الماهية وهو ح اما
بطلان الثاني فلاستلزامه كون الواجب لذاته محتاجا الى علة بها يصير
واجبا معينا مخصوصا واما الملازمة فلما قدمنا من ان الكثير من كل جنس
يجب ان يكون الواحد منه منه فلو كان المتعدد ذواتا موجودة لا علة
لها هي واجبة الوجود لذاتها كان كل واحد من وحداتها من جنس
موجود لا علة له هو نوعها فالواجب لذاته واحد لا كثرة فيه واذ ذاك
كما قررناه برهان لا يبتني شيء من مقدماته على دعوى لا بينة لها
لا يصح قوله وهذا كما ترى مبني على دعوى هي انا نعلم بديهة ان

الناس

معنى واحد من غير دليل ولا بينة اذ قد علمنا ان ما هو دليلها على ان مراد الحاكم
ان يكون المراد من الماهية المفهوم فيكون كلامه في قوة ان الواجب
لذاته لو تعدد لاشترك فيما هو واجب لذاته الغير المعلل بعلة ويزاد
تعين كل واحد منه على هذا المفهوم المشترك وهو ملزوم معلولية ما فرض
ان لا علة له هف واذا ما قدمناه من المقدمات قد دل على ان هذا
الوجود الخاص الذي هو عين حقيقة الواجب تعالى وذاته لا يمكن ان
يكون له وجود زائد هو فرده الذي لا نعني بوجوده الا اياه وان هذا
ملزوم ان يكون وجوده وذاته وحقيقته الموجودة بلا علة عين
هويته قد يقال وجود الواجب عينه هويته لكونه موجودا عين
كونه هو فلا يوجد وجود وجود الواجب لذاته لغيره كما في تعليقات
الشيخ فانه قال في الالهيات من شفائه ان كان الواحد منهما واجب
الوجود وكونه هو بعينه اما ان يكون واحدا فيكون كل ما هو واجب
الوجود فهو هو بعينه وليس غيره وان كان كونه واجب الوجود
وغير كونه هو بعينه فمقارنة واجب الوجود لانه هو اما ان يكون
امر الذاته او لعلة وسبب وموجب غيره فلكونه هذا بعينه بسبب
فلخصوصيته وجوده المنفرد بسبب فهو معلول فاذا واجب الوجود
واحد بالجملة ليس كالانواع تحت جنس واحد بالعدد وليس كالاشخاص
تحت نوع بل معنى شرح اسمه له فقط ووجوده غير مشترك فيه وحصوله
ان ذات هذا الموجود الذي هو بلا علة وحقيقته ومفهومها
المعلول له كلي اما ان يمكن له افراد ام لا فان كان الثاني امتنع تعدده
وان كان الاول احتاج وجود كل فرد منه الى علة فلا يكون شي منه
واجبا لذاته واذ قد فرغ في المقدمات الممهدة ان شركة هذا المفهوم
ملزوم ان يكون الامر المشترك لنفس هذا المعنى الذي وجد بلا سبب
على ما هو مقتضى البرهان على وجوده اندفع عنه ما ذكره المص ايرادا عليه
بقوله اقول وانت خبير بما فيه اذ لو اراد بقوله كونه موجودا عين كونه

هو

هو ان وجوده الخاص هو هو فلم لا يجوز ان يكون هناك امران كل واحد
منهما وجوده الخاص هو هو فيكون كون كل منهما موجودا عين كونه هو
وان اراد بقوله كونه موجودا المطلق هو عين كونه هو فهو ممنوع اذ لنا
ان نختار ان المراد هو الاول ونقول بجواز كون موجودين يكون وجود
خاص كل منهما هو هو وح ان اراد به موجودين يكون المشترك بينهما ما هو
مقتضى كثرتها ضرورة اقتضت هذا ان يكون بينهما امر مشترك هو
عين واحد منهما القائم عليه البرهان وهو ملزوم ان لا يكون وجوده
الخاص عين كونه هو وان اراد به موجودين لا اشتراك في هذا
المعنى فيهما البتة فانا نحن بصدد ابطالهما احسن تدبره برهان اخر
لو تعدد الواجب لذاته فاما ان يتحد الماهية في ذلك المتعدد او
يختلف وعلى الاول لا يكون قولها على كثيرين لذاتها والا لما كانت
ماهيتها واحدة واذ ذاك لا يوجب ذلك عليه ان يقوم الالا
وجد الواحد منها لاشتمال كل فرد منها على الماهية الموجبة لتعدده
فيلزم تحقق الكثير بدون الواحد وهو بط قطعا اذ لا معنى للكثير
الا المركب من الوحدات قال الشيخ ابو نصر الفارابي والمعنى
الواحد يتكثر بذاته والا لم يوجد واحد منه لان كل واحد منه يكون
على طباع ذلك المعنى واذا لم يكن واحدة لم يكن كثرة ايضا لان
الكثرة تتركب من الآحاد فاذا فرض ان المعنى الواحد يتكثر بذاته
ابطلت الكثرة وعلى الثاني يكون وجوب الوجود عارضا لهما
ولقائل ان يقول ان الفرض المذكور ليس ملزوما لو فرض وجوب
الوجود لهما لجواز ان يكون وجوب الوجود جزءا لهما او لاحدهما
او عارضا لاحدهما وجزءا او عينا للآخر وكل عارض معلول اما للمعروض
فقط او له ولداخلة غيره فيه نظر ظ لجواز ان لا يكون بين العارض و
معروضه علية كما ذهب اليه صاحب التلويحات فيها وقال ان
الصورة الجسمية عارضة للهيولى الاولى وليس بينهما علية ولو سلم

انا لا احد الى لا يتكثر ظ

بين كل عارض ومعروض عليه لنا ان لا نم ان العلة انما هي المعروض لجواز
ان يكون العلة هو العارض كما ذهب اليه من قال ان الوجود من العوارض
ومع ذلك مقدم على معروضه في الخارج قال المحقق في شرحه للاشارات
فاذن هيهنا امران معقولان احدهما الامر الصادر عن الاول والثاني
هو الهوية اللازمة كذلك الوجود وهو المسمى بالماهية فهي من حيث
الوجود تابعة لذلك الوجود لان المبدأ الاول لو لم يفعل شيئا لم يكن
ماهية اصلا لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة لها
هذا هذا كلامه بعبارته وهو صريح في ان الوجود الذي هو العارض مقدم
على الماهية التي هي المعروضة في الخارج فلا يكون كل عارض معلولا لمعروضه وفيه
نظر ظاهر جواب كذلك والقسمان اللذان هما كون العارض معلولا
لمعروضه فقط او بالمداخلة باطلان اما الاول فلاستلزامه كون الشيء علة
لوجود نفسه واما الثاني فهو اخس قال الشيخ الرئيس في التعليقات وجوب
الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد والا لكان معلولا وهذا
مجمل ما ذكرناه مفصلا ولقائل ان يقول انه هذا انما يكون كذلك لو كان
للخلف في كل واحد من الاقسام المذكورة في هذا الفصل معلولية
الواجب لذاته وليس الامر كذلك فلا يكون مجمل ما ذكره ومن المحققين
من قرر برهان التوحيد بوجه آخر هو اتم مما تقدم ذكره وقال ان
الواجب لذاته لا يمكن ان يكون محمولا على الاثنين لانه حينئذ اما ان يكون
ذاتيا لهما او عرضيا لهما او ذاتيا لاحدهما عرضيا للآخر فان كان الاول فالخصوصية
التي بها يمتاز كل واحد منهما عن الآخر لا يمكن ان يكون واحد منهما من
حيث هو موجود ممتاز عن الآخر ممكن لذاته والمفروض خلافه هف
وكذا الحال ان كان في احدهما وان كان عرضيا لهما او لاحدهما فمعروضه في
ذاته لا يكون واجبا لذاته هف لا يقال الواجب لذاته هو المعنى المشترك
لانا بينا ان المعنى المشترك لا يوجد فيه من حيث مشترك من غير
ان يتخصص فان قيل المخصص سلبي وكل واحد منهما يختص بانه ليس هو الآخر

قلنا

قلنا سلب الغير لا يحصل الا بعد حصول الغير فح يكون كل واحد منهما هو
هو بعد حصول الغير فيكون ممكنا وهو برهان متين محكم لا يتأتى عليه
ما تقدم ذكره من الايرادات ولا ما ذكره ابن كمونة في بعض تصانيفه
من ان البرهان الذي ذكرده انما يدل على امتناع تعدد الواجب لذاته
مع اتحاد الماهية واما اذا اختلف فلا بد له من بيان وبرهان آخر ولم اظفر به
الى الآن اذ لم يبرح هناك احتمال لم يبطله هذا القائل المحقق قدس سره ليمكن
ان يقال عليه هذا وامثاله واورد للمص هيهنا كلمات اخر اوردها في اكثر
تصانيفه وزعم ان هذه اتم مما ذكرده اراد ان لا يخلو عنها هذه الرسالة
ايضا فقال اقول لان هذا المطلب ادق المطالب الالهية واحقها بان
يصرف فيه الطالب ذكره وفكره ولم ار في كلام السابقين من الحكماء
ما تصفوا عن شوب ريب ولا في كلمات اللاحقين من الحكماء المتكلمين
ما يخلو عن وصمة عيب فلا علي ان اشبع فيه الكلام حسبما فيه لينبه
الناظر على تفاوت بين ما قاله وبين ما فهموه وان كنت موقنا
بانه سيصير عرضة للام اللئام اذا رضيت عن كرام عشيرتي فلا زال
غضاب علي لئامها وقدم على ذلك مقدمة هي ان الحقائق الحكمية
والدقائق الالهية لا يمكن ان تقتنص من قبيل الاطلاقات العرفية
اللغوية فقد يطلق في العرف على معنى من المعاني لفظ يوهم ما
لا يساعده البرهان بل يحكم بخلافه ونظير ذلك كثير منه ان لفظ العلم
انما يطلق في اللغة على ما يعبر عنه بالفارسية بدانستن ودانش
ومرادفاتها مما يوهم انه من قبيل النسب ثم البحث المحقق والنظر
الحكمي يقضي بان حقيقته هو الصورة المجردة وربما يكون جوهرا كما
في العلم بالجوهر عند من يقول ان الحاصل في الذهن نفس ماهيات الاشياء
لا صورها ومثالها بل ربما لا يكون قائما بالعالم بل قائما بذاته كما في
علم النفس وسائر المجردات بذواتها بل ربما يكون عين الواجب
كعلم الواجب تعالى بذاته ولقائل ان يقول ان مقتضى النظر الحكمي فيه

ليس الا تحقيق ماهية هذا المفهوم وما لا يكون له بد منه وان هذا الاضافة
المنفهمة هل هو اضافة حقيقية او مشهورية وهل يستدعي ان يكون
ان يكون بين طرفيها مغايرة ذاتية ام لا وان هذا الطرف هل يجب ان
يكون عرضا من الاعراض ام لا وهل جاز ان لا يكون جوهرا ولا عرضا
ام لا فلا يكون مقتضى البرهان خلاف ما يفهم منه ولهذا لم يبق احد ان
الاختلاف الواقع بين الحكماء والمتكلمين في حقيقة العلم وماهيته
اختلاف لفظي واعترف الكل بان هذا اختلاف معنوي ومنها ان
الفصول الجوهرية قد يعبر عنها بالفاظ توهم انها اضافات عارضة لتلك
الجواهر كما يعبر عن فصل الانسان بالناطق والمدرك للكليات وعن
فصل الحيوان بالحساس المتحرك بالارادة والتحقيق انها ليست في
الاضافات في شيء بل هي جواهر فان جزء الجوهر لا يكون الا جوهر
كما تقرر عندهم ولقائل ان يقول اولا انا لا نم ان جزء الجوهر لا يكون الا
الجوهر عندهم اذ السرير عندهم مركب جوهري ليس جزؤه الصوري
بجوهر على ما اعترف به الشيخ الرئيس في قاطيغورياس الشفاء والمص
ايضا في حواشيه على شرح التجريد وايضا الاشراقيون منهم ذهبوا
الى ان الصور النوعية لكل جسم انما هي اعراض حالة فيها وان الكل المركب
من الحال والمحل الجوهر ولو سلم ان جزء الجوهر يجب ان يكون جوهرا
لنا ان نقول ان اردت ان الفصل الحقيقي للجوهر الذي هو صورته
النوعية مثلا يجب ان يكون جوهرا فهو م وليس الناطق والحساس
المتحرك بالارادة منه اذ الفصل الحقيقي منهما النفس الناطقة الانسانية
والنفس الحيوانية لا هذان المفهومان كما حقق في موضعه وان اردت
ان الفصل المنطقي منه يجب ان يكون كذلك لنا ان لا نم ذلك والسند
ما نقلت عنهم في شرحنا للتجريد العقائد من الفصل المنطقي انما هو المشتق
منه الماخوذ من الفصل الحقيقي فيكون مفهومه لا محالة مشتملا على نسبة اعتبارية
عرضية فلا يكون المركب منهما جوهرا على انا لا نم ان مقتضى النظر الحكمي في

امثال ذلك خلاف ما يفهم منه اذ ليس مقتضيا ههنا الا ان الذوات المعتبرة
فيه التي هي الفصل بالحقيقة اي شيء هو ولذا قال الشيخ الرئيس في بعض
مصنفاته بالفارسية ان معنى الناطق هو النفس المدركة للكليات
ولو سلم فانهم يقولون ان اجناس الاشياء وفصولها قد يكون
امورا معلومة بذواتها وح يجب ان يكون فصل الجوهر او العرض جوهرا
او عرضا وقد لا يكون كذلك وح تقع موضعها لازما من لوازمها
ووصفا من اوصافها والامر ههنا كذلك فلا يجب ان يكون من مقولة ما هو
فصل له ولا يكون مقتضى البرهان مخالفا لما وجده العرف بالوجدان قال
بهمنيار في تعليقاته اعلم انه ليس في قوة البشر ان يدرك حقائق الامور الموجودة
بل قصاراه ان تعرف من كل موجود صفات على ان تعرف مثلا من الاول
للحس صفة ثم تعرف بواسطتها صفة ثانية وبواسطة الثانية
الثالثة ثم قال واعتبر ذلك من الجسم فان المشهور من امره ان كنهه ظ
محسوس وهو انه شيء يمكن ان يفرض فيه الطول والعرض والعمق وذلك
الشيء المجهول ولذا اختلف الناس فيه فقوم قالوا انه جزء مؤلف
من اجزاء لا تتجزى وقوم قالوا انه مركب من الهيولى والصورة
وقوم قالوا انه غير مركب ولولا الجهل في كنهه لما وقع فيه اختلاف هذا
كلامه وهو تحقيق ما حققناه لك وبعد ذلك تقدم او عند ذلك
على ما في نسخة اخرى مقدمة اخرى وهي ان صدق المشتق على شيء
لا يقتضي قيام مبدأ الاشتقاق به وان كان اللغة توهم ذلك حتى
فسر اهل اللغة والعربية اسم الفاعل بما يدل على امر قام به المشتق منه
وهو بمعزل عن التحقيق فان صدق الحداد على شيء انما هو بسبب كون
الحديد موضوع صناعته على ما صرح به الشيخ وغيره وصدق المشمس
على الماء مستند الى نسبة الماء الى الشمس بتسخنه بسبب مقابلتها
ولقائل ان يقول انا لا نم ان عرف اللغة توهم خلافه اذ ما ذكرناه من
الامثلة اطلاقات لغوية دالة على ان القيام غير معتبر فيه ولو سلم انهم

فسروه بما يوهم ذلك فانهم ايضا يقولون ان القيام عندهم اعم من
الحقيقي والاعتباري يرشدك انهم يفسرون الفاعل بما يقوم به الفعل
او بما اسند اليه الفعل ثم يعدون منه فاعل لم يضرب مع ان الضرب
منفي عنه ولو سلم ذلك فصدق المشتق على امر كما لا يقتضي قيام المبدا
به كذلك لا يقتضي ان يكون مبدأ امرا موجودا في الخارج اذ الاعمى والممكن
مشتقان من العمى والامكان وليس لشيء منهما وجود في الاذهان فضلا
عن الاعيان وبعد ما تبين المقدمتين يجوز ان يكون الوجود الذي هو
مبدا اشتقاق الموجود امرا قائما بذاته هو حقيقة الواجب تعالى ووجود
غيره تعالى عبارة عن انتساب ذلك الغير اليه فيكون الموجود اعم من تلك الحقيقة
وغيرها المنتسب اليه وذلك المفهوم امر اعتباري عد من المعقولات
الثانية وجعل اول البديهيات ولقائل ان يقول لو كان الوجود
الذي هو مبداء اشتقاق الموجود عين حقيقة الواجب تعالى وقد
اشتق منه الموجود لزم منه ان يكون ذاته معلومة لنا اذ ما لم يعلم
الشيء لا يمكن ان يشتق منه شيء لكن التالي باطل بديهة واعترافا
من العقلاء عليها لا يقال انها معلومة بوجه ما وهو كاف فيه لانا
نقول انا لو سلمنا ان العلم بوجه ما لازم للعلم به لنا ان الاشتقاق
ما هو معلوم لنا بهذا الوجه البديهي المعترف به العقلاء يمكن ان يكون
له فرد فضلا عن ان يكون فرده قائما بذاته وعن ان يكون هو حقيقة
الواجب فما لم يبين ان له فردا موجودا في الخارج وان صدق المشتق
على شيء يقتضي وجود مبداه وثبوته في الخارج او الذهن ليس لي
ان يجوز ذلك تجويزا عقليا يلزم ما لا امكان تحقق ذلك في نفس
الامر ولا امكان الاستفسار عن كيفيته نحو وجوده الذي ينادي
عليه قوله فان قلت كيف يتصور كون تلك الحقيقة موجودة في
الخارج مع انها كما ذكرتم عين الوجود وكيف يعقل كون الموجود
اعم من تلك الحقيقة وغيرها قلت ليس معنى الموجود ما يتبادر الى الاوهام

الوهم وتوهم الوقف من ان يكون امرا مغايرا للوجود بل معناه ما يعبر
بالفارسية وغيرها بهست وهي وما رادفهما فاذا فرض الموجود مجردا
عن غيره قائما بذاته كان وجودا بنفسه فيكون موجودا بذاته كما ان
الصورة المجردة اذا قامت بنفسها كانت علما بنفسها وكانت
علما وعالما ومعلوما كالنفوس والعقول بل الواجب تعالى ولقائل ان يقول
ان اردت ان مجرد هذا الفرض ملزوم ان يتحقق هذا المفروض
في نفس الامر فممنوع والا لزم من فرضنا كون الضرب مجردا عن غير
هو موضوعه قائما بذاته كونه ضاربا في الواقع وليس كذلك وان اردت
ان هذا يوجب ذلك بعد تحقق المفروض في نفس الامر فمسلم كذلك
ولكن عليكم ان يثبتوا ذلك لتتم ما ادعيتموه من ان الوجود عين
حقيقة الواجب وانه موجود لا بوجود بل بوجوده فما لم يتبين ذلك لا
لا يمكن ان يدعي وقوعه ثم توضيحه لما ينبئ عنه قوله ولا يوضح ذلك
انه لو فرض تجرد الحرارة عن النار كانت حرارة وحارة اذ الحار ما يؤثر
تلك الاثار المخصوصة من الاحراق والحرارة على تقدير تجردها
كذلك الصواب ان يقال انها كذلك حين وقوع المفروض
المذكور والا لزم ان يكون للحرارة القائمة بغيرها حرارة قائمة بذاتها
حين قيامها بالغير اذا فرض تجردها عنه وليس كذلك على ما ينبئ عنه قوله
هذا وبالجملة انا سلمنا ان الفرض المذكور وينبئ عنه قوله وقد
صرح بهمنيار في كتاب البهجة والسعادة بانه لو تجردت الصورة
المحسوسة عن الحس وكانت قائمة بنفسها لكانت حاسة
ومحسوسة ولذلك ذكروا انه لا يعلم كون الواجب زائدا على الوجود
الا ببيان اخص ان يعلم ان بعض الاشياء قد يكون موجودا
وقد يكون معدوما فيكون انه ليس عين الوجود او يعلم ان ما هو عين
الوجود يكون واجبا بالذات ومن الموجودات ما لا يكون واجبا
لذاته فزيد الوجود وعليه يوجب جواز صدق المشتق على شيء مع

انتفاء القيام مبدأ اشتقاقه به فهو لا يدل على وقوعه في نفس الامر او
غاية ما علم منه ليس الا ان هذا ملزوم لذلك واذ من الجائز ان يكون بين
الامر المحالين ملازمة جاز ان يكون كذلك ههنا ولم يلزم من ذلك ان
يكون للوجود تحقق ليصح ان يقال ان تحققه بهذا الوجه دون ذلك
على ان كلام ههنا انما يوضح ما هو بصدده لو كان مراده من الوجود ما اراد
هذا القائل وليس كذلك لما مر فرادته قال متى قلنا الوجود نعني به الموجود
فان قلت كيف يتصور ان يكون هذا المعنى هو الاعم من الوجود والقائم
بذاته وهو منتسب اليه قلت يمكن ان يكون المعنى هو احد الامرين من
الوجود والقائم بذاته وما هو منتسب اليه انتسابا مخصوصا ومعيار
ومعيار ذلك ان يكون مبداء الاثار والاحكام ولقائل ان يقول بعد
تسليم ان يكون معناه احد الامرين ان هذا لو اوجب عموم مفهومه
لكان مفهوم كون الشيء شجرا او حجرا مثلا اعم من الشجر والحجر وليس كذلك
كما لا يخفى واما جوابه الاخر المنفهم من قوله ويمكن ان يقال ان هذا المعنى
العام الخ من انما هو ما قام به الوجود اعم من ان يكون وجودا قائما بنفسه
فيكون قيام الوجود قيام الشيء بنفسه ومن ان يكون من قبيل الامور
المنتزعة الكلية القائمة بمعروضاتها كقيام الامور الاعتبارية مثل
الكلية والجزئية ونظائرها ولا يلزم منهما كون اطلاق القيام على هذا
المعنى مجازا ان يكون اطلاق الوجود عليه مجازا كما لا يخفى ففيه ان
لقائل ان يقول بعد ان يقول ان جوابه هذا مناف لما قرره سالفا
من ان ليس المعنى من المشتق هو ما قام به المشتق منه فيكون
معنى الموجود ما قام به الوجود ولو كان معناه ذلك لما شمل معناه
مثل الحداد والمشمس ان هذا التعميم لو صح فانما يصح لو جاز ان يجوز
قيام الشيء بنفسه وليس لاحد ان يجوز ذلك اذ يجوز عروض الشيء لنفسه
مع امكان ملاحظة الشيء بدون عروضه وليس كنسبة الشيء بالقياس
الى نفسه هذا يتصور بذلك تعميم هذا المعنى بهذا الوجه على ان الكلام ههنا

ليس

ليس في المعنى اللغوي وان اطلاق على هذا المعنى حقيقة لغة او مجازا
فان ذلك ليس من المباحث العقلية ولقائل ان يقول انا لا نم ان ليس
الكلام في المعنى اللغوي ولو سلم ذلك كان محصول الكلام انا نستعمل
الموجود في معنى لا نفهمه العرف ونقول بهذا المعنى شامل للوجود
القائم بنفسه الذي هو معنى اخر لا نفهمه غيري وهو عين ذات الواجب
فللخصم ان يقول ان هذا الايضاح ولنا ان نضع لهذا المعنى لفظا اخر
كالعدم ونقول ان ذاته تعالى عدم محض وان المعدوم ما له نسبة اليه
تعالى فيكون المعدوم اعم من الموجودات الممكنة وذاته تعالى ولم يكن
الوجود شاملا الشيء منهما واذ ليس في ذلك وامثاله نظر حكمي عليك
ان لا تلتفت اليه ونقول ان لنا معنى بديهيا يعرفه العوام والخواص
هو الموجود له مبدأ هو الوجود وكلامنا في ان الموجود بهذا المعنى
هل له وجود زائد عارض له في نفس الامر او ليس له ذلك فيه واذا نظرنا
فيه بهذا الوجه الا ان ليس لمبدائه قيام وعروض بالموجود الا في
نفس الامر وان موجوديتها فيها لا يحتاج الى ذلك ثم نقول ان ما صدق
عليه الموجود بهذا المعنى البديهي العام قد يكون له وجود خاص لا ينفك
به على ما قدمناه الا مثل الانسان والسواد والبياض وهو قسمان
احدهما ما يكون له مع ذلك ماهية كلية وثانيهما ما لا يكون له ذلك كا
الواجب تعالى ولا نعني بكون وجوده عليه الا هذا المفهوم البديهي
او ما هو مبداه لا يحتاج الى التزام امثال هذه الامور المعقدة وجه
بهذه الوجوه وان تفرع عليه ما لا يترتب عليه ونقول فالملخص في هذا
ان الوجود الذي هو مبداء اشتقاق الموجود امر واحد موجود
في نفسه وهو حقيقة خارجية والموجود اعم من هذا الوجود
القائم بنفسه ومما منتسب اليه انتسابا خاصا اذ لم يلزم مما تقدم
ذكره ان يكون ابن لمبداء هذا المعنى وجود فضلا عن ان يكون
موجودا في نفسه في الخارج كيف لا وما ذكره ليس الا من الجائز ان يكون

لهذا المعنى مبدأ كذلك وإذ من البين أن جواز وجود الشيء غير ملزوم لوجود
لا يلزم مما تقدم ذكره ما رتبه فلم يصح قوله وإذا حمل كلام الحكماء على ذلك
يتوجه عليه أن المعقول من الوجود أمر اعتباري وهو وصف للموجودات
وهو الذي جعلوه أول الأوائل البديهية فاطلاق الوجود على تلك الحقيقة
القائمة بذاتها إنما يكون بالمجاز أو بوضع آخر ولا يجدي ذلك في استغناء
الواجب عن عروض الوجود المفهوم المذكور الاعتباري فلا يكون حقيقة
الواجب كذلك عن ذلك وإذا حمل كلامهم على ما ذكرناه يحصل منه أمر معقول
ويندفع الهرج والمرج الذي يعرض للناظر بحيث يشوش الذهن ويتبلد
الطبع إذ إمكان حمل كلامهم عليه فرع أمور منها أن يحتاج الموجود
في موجوديته إلى أن يكون له نسبة إلى الوجود في نفس الأمر ومنها أن
لا يحتاج الوجود في موجوديته إلى نسبة كذلك وإنما يوجد بنفسه لا بغيره
ومنها أن هذا المعنى يمكن أن يوجد ولا يقوم بغيره ومنها أن
يستغني في موجوديته عن علة وشيء منها لم يعلم مما تقدم ذكره
فلا يمكن حمل كلامهم عليه لا يكفي في ذلك بل لا بد من الدليل على أن الأمر كذلك
في الواجب قلت لما دل البرهان على أن وجود الواجب عينه ومن البين
أن المفهوم البديهي المشترك لا يصلح لذلك لا يكون الأمر إلا كذلك
ولقائل أن يقول إن أردت أن البرهان قد دل على أن الموجود
بالمعنى المصدري ذات الواجب تعالى فهو أمر ليس له أثر في كلامهم فإن
بهمنيار صرح بخصوصه إذ قلنا وجود كذا نعني به موجوديته فإنه
إن عني به غير هذا احتيج إلى وجود آخر فكان يتسلسل وإن أردت
أن البرهان قد دل على أن الوجود بمعنى الموجود الشامل له تعالى ولغيره
عين ذاته تعالى فهو أمر يشهد بكذبه إقامتهم الدليل على أن مفهوم الوجود
ليس ذاتيا لشيء من أفراده وإن أردت أن البرهان قد دل على أن
إنيته والوجود الخاص به تعالى الذي هو نفس ذاته الصادق عليها
الموجود المطلق عين ماهيته فمسلم ولا يلزم من كلامهم هذا وجوب

على ما نقض عليه المص بقوله فإن قلت ما ذكر
مع أنه يمكن حمل كلامهم عليه صح

حمل

حمل كلامهم على ذلك لم يرد عليه ما أشير إليه بقوله فإن قلت لم لا يجوز أن يكون
هويتان يكون كل واحدة منهما واجبة لذاتها ويكون مفهوم واجب الوجود
لذاته مقولا عليهما قولا عرضيا ويحتاج في دفعه إلى ما يفصح عنه قوله قلت
يكفي في رفع هذا الوهم تذكر المقدمات السالفة وتفطن المقدمات
اللاحقة إذ قد علمت أنه لو كان كذلك لكان عروض هذا المفهوم لهما
معا إما بذاته فيلزم تقدمه بالوجود على نفسه أو بغيرها فيكون المحتاج
ويرد عليه أن هذا إنما يوجب ذلك لو كان عروض هذا المفهوم لها عروضا
حقيقيا مستدعيا لأن يكون لمعروضه وجود قبله وليس كذلك إذ عروض
هذا المفهوم عروض العرض لمعروضه وهذا لو استدعى تقدم المعروض
على العارض لتقدم كل من العارض ومعروضه على نفسه إذ العروض المذكور
قد يكون من الطرفين وأيضا العارض بحسب هذا النوع من العروض قد يكون
نفس النوع العارض لخصوص أحدهما فلو استدعى ذلك تقدم العارض وجود
المعروض لزم تقدم العارض كالضاحك مثلا على معروضه كالانسان
وهو باطل قطعا على أن أحدا منهم لم يذهب إلى أن مفهوم واجب
الوجود الذي هو معنى إضافي نسبي هو عين ذاته تعالى ليلزم من
عروضه واحتياجه إلى غيره خلف ويمكن أن يقال قد تحقق وتقرر أن
ما هو يعرضه الوجود أو الوجوب ممكن لذاته فإذن واجب الوجود
هو نفس الوجود المتأكد القائم بذاته وإذا قلنا واجب الوجود
موجود فالمراد به ما ذكرناه لا أنه أمر يعرضه الوجود ولهذا صرح المعلم
الثاني والشيخ بأن ما يتوهم العرف واللغة من إطلاق الموجود مجاز
ولقائل أن يقول إن المراد إن كان أنه نفس هذا المفهوم فمن
البين أنه ليس كذلك وإن أراد أنه نفس ما صدق هو عليه فلا يجوز
أن يكون أفراد في الخارج وليس لذلك أثر في شيء مما تقدم ذكره على أن
في الاستدلال الذي أورده مصنف على وجوب حمل كلامهم هذا
عليه نوع مصادرة تدبر تعلم إذ أعاد ظهر أنه لا يجوز أن يكون

هو بيان ان يكون كل واحد منهما هو الوجود القائم بذاته الواجب لذاته اوح
يكون وجوب الوجود مشتركا بينهما فيلزم المفاسد ولقائل ان يقول ان
اردت بوجوب الوجود كيفية نسبة الوجود في الهيات البسيطة
مثلا فنلتزم مع انه ان لم يذهب احد الا كونه عينه لما لم يكون في وجه عنه لما
خلف على انا لو سلمنا ذلك لنا ان لا نم ان هذا العوض المذكور يوجب خروج
عن واحد منهما فضلا عن الخروج عن كل منهما وكذا ان اردت به نفس
هذه الذات القائمة بذاته التي هي بزعمه نفس الوجود اذ لم يلزم من تعدده
خروج هذا المعنى عنهما معا فيلزم منه المفاسد المذكورة ويصح قولك
بل نقول نظرنا في نفس الوجود المعلوم بوجه ما بديهة فاذا انا البحث والنظر
الى انه امر قائم بذاته هو الواجب بذاته اذ ليس نظرنا الا ما تقدم ذكره
وليس فيه ما يدل على ان للوجود فردا فضلا عن ان يكون ذلك قائما بذاته
او لغيره ممكن لذاته او واجبا لذاته كيف لا ومحصل ما ذكره ليس الا ان المفهوم
من الشيء قد يكون مخالفا لنفس ماهيته وان معنى المشتق لا يقتضي ان
يكون له مبدأ قائم لما يصدق هو عليه وان من الجائز ان يكون مفهوم
الوجود ايضا كذلك ويصدق عليه الموجود لا بمعناه المتعارف
ولا بمعنى ادعى انه معناه بل بمعنى آخر لا يعرف غيره ثم لما راى ان هذا
الجواز ليس ملزوما للوقوع ادعى امرا آخر هو ان ذهاب العقلاء
الى ان وجوده عينه يوجب وقوع ذلك فهو كما ترى مع ما فيه من هذه
الامور المتقدمة لا يلزم منه ما ادعاه وانما يلزم منه ذلك لو لم يكن للعقلاء
مجملا آخر سوى ذلك وليس الامر كذلك فظهر ان في قوله ومحصله انا نظرنا
في الوجود المشترك بين الموجودات فعلمنا ان الاشتراك ليس اشتراكا
عرضيا بل من حيث المفهوم منه مغالطة ظاهرة وهو انا لا نم ان ما نظرنا
فيه ذلك لان جواز كون معناه ذلك لا يوجب وقوعه وفي قوله فظهر
ان الوجود الذي ينسب اليه جميع الموجودات امر قائم بذاته غير عارض لغيره واجب
لذاته انا لو سلمنا ان قولكم هذا يوجب موجودية شيء من الاشياء
انا

انما هو نسبة الى امر غير قائم به لا يلزم منه ان يكون قائما بذاته لجواز ان يكون
قائما بذاته لجواز ان يكون قائما بذات الواجب تعالى عارضا له اولا يقوم
بشيء لكونه غير موجود في نفس الامر فلا يكون ممكنا معلولا فضلا عن كونه
واجب الوجود لذاته وفي قوله كما انا لو نظرنا الى مفهوم الحداد والمشمس
توهمنا في بادي النظر ان للحديد والشمس مشتركا بين افراد الحدادين
والمشمسات بحسب العروض بناء على ما يوهمه عرف اللغة انا لا نم انا
نظرنا في مفهومها في بادي الرأي يوهم ذلك وانما يكون كذلك لو لم يمكن
تصور الحديد والشمس ونسبتهما الى الماء والحداد الغير الممكن ان يتصور
هذان المعنيان بدونهما ملزوم ان لا يذهب الوهم الى ذلك وليس كذلك
فما ذكره من انا ثم نقطع بان الحديد والشمس ليس مشتركا بحسب المفهوم
غير واقع موقعه اذ يمكن ان يذهب الوهم الى ان الحديد المباين بالذات
للحداد والشمس المباين الذات للمشمس يكونان وصفين للحداد وللشمس
قائمين بهما وان لا يكون بينهما مباينة وضعية فلا يكون الاشتراك افرادهما
فيه المدرك في بادي الرأي اشتراكا عرضيا بل انما يكون الاشتراك الا بحسب
نسبة كل فرد من الافراد اليهما فظهر ان توهم العروض الذي ادعاه المص
انه يدرك منهما في بادي الرأي كان باطلا وان ما حسبناه بل علمناه
في بادي الرأي من ان كل واحد منهما لا يكون عارضا مشتركا بينهما
فهو في الواقع حق وصدق اذ كل واحد من هذين الامرين غير عارض
لشيء بل امر قائم بذاته ولتلك الافراد نسبة خاصة اليه وليس هناك
شيء ما ولا احد يدان يكون الاثنان عارضين لها لما ادعاه المصنف
روح الله روحه واذ قد اثبت ما ادعاه بمقدمات قد تقدم ذكرها
وللقوم هنا دلايل دالة على ان نسبة الوجود الى الماهيات نسبة العوارض
الى المعروض فما اراد ان يزيف اصول مقدماتهم تتميما لما هو بصدده
فقال فان قيل بان كون الوجود للماهيات على ما هو المشهور بين الجمهور
الذي يتبادر اليه النظر الاول لا يصفو عن الكدورات المخوفة

للاذهان المستقيمة على ما تقرر عند الفحول من ان ثبوت شيء لشيء
وعروضه له فرع ثبوت المثبت له في نفسه اذ الكلام في الوجود المطلق
وليس للماهية قبل الوجود المطلق وجود حتى يكون الاتصاف
فرعا للاتصاف على ذلك الوجود وما قاله بعضهم من ان الاتصاف
بالوجود انما هو في الذهن لا يجديهم نفعا لانه اذا نقل الكلام الى الاتصاف
بالوجود الذهني لم يبق مهرب ولقائل ان يقول انا لا نسلم ان ليس لها
ههنا وسنده ما ذكره المحقق في شرحه للاشارات بقوله هذا مبني
على ان للماهية ثبوتا في الخارج دون وجودها ثم ان الوجود يحل فيها
وهو فاسد لان كون الماهية هو وجودها والماهية لا تتجرد عن الوجود الا
في التعقل لا بان يكون في التعقل منفكة عن الوجود فان الكون ايضا وجود
عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي بل بان من شان العقل
ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود والعدم وعدم اعتبار الشيء
ليس اعتبارا لعدمه فاذن اتصاف الماهية بالوجود عقلي ليس كاتصاف
الجسم بالبياض فان الماهية ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجود
آخر حتى يجتمعا اجتماع المقبول والقابل بل الماهية اذا كانت فكونها
وجودها وقال ابن المطهر الحلي في مناهج اليقين ان عنى بزيادة الوجود
في الخارج صفة زائدة على الماهية حالة فيها والماهية محل له وقابل له
كحلول السواد في الجسم فهو خطأ والا لكان الوجود موجودا فيتسلسل
وان عنى به انهما في الاعيان شيء واحد لكن العقل يفصل كل واحد
منهما عن الآخر كما يفصل الماهية النوعية الى الجنس والفصل فهو حق
وبراهينهم لا تعطي اكثر من ذلك هذا كلامه بعبارته وعلم منه ومما تقدم
عليه ان لا معنى لعروضه لها الا اعتبارهما وجعل احدهما وصفا للآخر
بحسب هذه الملاحظة نعم لو كان عروض الوجود للماهية في الذهن كعروض
السواد لمحله لاستدعى ذلك ثبوتا آخر ولزم التسلسل على ان المقدمة
القائلة بالفرعية انما يكون شاملة لما نحن فيه لو كان عروض الوجود للماهية

من باب الهيئات المركبة وليس كذلك لامتناع ان يكون الوجود رابطة
بين الشيء ونفسه فالحكم باستثناء الوجود عنها لانه غير داخل فيه ونخرجه
عنه ليكون ذلك تحكما يشير اليه قوله واستثناء الوجود من المقدمة
القائلة بالفرعية تحكم على ان شارحيهم قد صرحوا في هذا الاستثناء واما
ما ذكره من ان القول بثبوت شيء للشيء انما يقتضي ثبوت ذلك الشيء قبله اذا
كان ثبوته له على نحو ثبوت الاعراض لمحالها لا على نحو ثبوت الامور الانتزاعية
لموصوفها فانها تقدح في اثبات الوجود الذهني اذ مداره على ان المعدومات
الخارجية متصفة بحسب نفس الامر بصفات ثبوتية فيكون لوجودها
في نفس الامر واذ ليس وجودها في الخارج فهي في الذهن ومن البين
ان المعدومات الخارجية لا تتصف بالاعراض بل تتصف بالصفات
الاعتبارية فقط فنقول انا لو سلمنا هذه المقدمات كلها لكن لا نسلم
ان هذه تقدح في اثبات الوجود الذهني وانما يكون كذلك لو لم يكن
لها ثبوت فيه واذ ليس فليس وايضا الهيولى ثابتة والصورة حالة
فيها وليس لها ثبوت قبلها على ان هذه المقدمة لو لم تخصص وابقيت
على عمومها كان الاشكال بحاله اذ هم قد صرحوا بان من الاوصاف
الاعتبارية ما يكون لها تقدم على الموصوف كالامكان والحاجة و
الوجوب الغيري نعم فلا يكون ثبوت الصفات مطلقا فرع
ثبوت المثبت له على هذا التقدير ايضا وايضا الدعوى التي ذكرها
من المعدومات الخارجية لا تتصف الا بالصفات الاعتبارية
في محل المنع وعليه المنع بيانه ثم من البين انه اذا كان الوجود وصفا
للماهية وكان اثر الفاعل هو اتصاف الماهية بالوجود على ما تقرر
واشتهر بينهم لزم ان يكون الصادر عن الفاعل هو ذلك الامر
النسبي وظاهر ان النسبة فرع المنتسبين فلا يصح كونها اول الصوادر
ولقائل ان يقول ان هذا انما يرد عليهم لو انهم لم يصرحوا بان المجعول
منه هو جعله بوجه صحح انتزاع هذه النسبة عنه وليس كذلك على

ان ما اورده عليهم داورد عليه ايضا اذ قد تبين ان الوجود معنى
واحد موجود بذاته غير قائم بغيره والاشياء انما تصير موجودة بنسبة
واقعة بينها وبينه واذ النسبة فرع المنتسبين وجب ان يكون
لها قبل ايجادها وجود وموجودية وليس كذلك فما هو جوابكم فهو
جوابنا فظهر ان هذا وامثاله الناشئة منه المشار اليه بقوله الى غير ذلك من
الطامات التي تعرض من القول بعروض الوجود للماهيات انما تتوجه
عليهم حين الاعراض عما حققوه وبينوه وقالوا ان المراد من العروض
هذا او حمل كلامهم على خلاف مرامهم ترويجا لدعوى ليست باقرب القبول
من دعاويهم وهو كما ترى واما اذا نظر الى ما هو التحقيق عندهم على ما ذكرنا
وفصلناه لك لا تتوجه عليهم شيء من هذه الشبهات نعم لو قيل
هاهنا هذا يقتضي نظرا في حقيقة ما ذهب اليه الحكماء الا ان العقل
يكون الوجود واما واحدا موجودا بذاته واجبا لذاته متشخصا
لذاته مبدأ للموجودات كلها ميلا تاما حاليا نظرا الى ان له وجها اذا
المحب يعمي ويصم واما ما ذكره بقوله وسيجيء في بحث العلم مزيد تفصيله
ما سنذكره هناك فيمكن الاستدلال على التوحيد بانه لو تعدد الواجب
لذاته لكان الاثنان اعني معروض الاثنينية بدون العارض اما
ان يكون واجبا لذاته او يكون ممكنا لذاته والاول باطل لافتقار
هذا المعروض الى كل واحد من الآحاد والافتقار ينافي الوجوب
وكذا الثاني لان الممكن لابد له من علة فاعلية تامة فتلك العلة اما نفس
هذا المعروض فيلزم كون الشيء فاعلا لنفسه ومتقدما عليه
واما واحد منهما وهو باطل قطعا لافتقار المجموع الى الواحد الآخر
وليس التوحيد في العلة التامة حتى يحتاج اليه بناء على ما هو المشهور
بين الجمهور من ان العلة التامة لا يجب تقدمها على المعلول فلا مانع
من ان يكون عينه كما ان مجموع الواجب والمعلول الاول مثلا علة تامة
لذلك المجموع ولقائل ان يقول انا لا نسلم ان هذا الافتقار ينافي

وجوبها

وجوبها وانما يكون كذلك ان لم يكن اجزاؤها واجبة لذواتها فانها اذا
كانت واجبة لذواتها وكان وجودها لا يتوقف الا على اجزائها فهي
بالنظر الى ذواتها تستحق الوجود فهي واجبة الوجود لا يقال ليس هاهنا
مجموع بل الموجود هو هذا الواحد الواجب وذاك الواحد الواجب
من غير ان يتحقق شيء آخر هو المجموع لانا نقول وجود المجموع اعني معروض
المجموعية بدون العارض بديهي ان اراد بوجوده البديهي الوجود
من الواجب كل واحد منهما لا احتياجه الى علة اذ ليس الموجود هاهنا
الا هذين الجزئين فهما لو احتاجا الى علة فهو اما بهذا او بذاك وليس
بشيء منهما الاحتياج الى العلة فكذا المركب منهما وان اراد بوجوده البديهي
وجودا وواحدا عرض لهما فانا لا نسلم ان لهما وجودا كذلك ليحتاج
ذلك الى علة واما ما ذكره بقوله فان انتفاء المتعدد انما يكون
بانتفاء واحد من آحاده والآحاد باسرها موجودة ولذلك قد تقرر
في موضعه انه يمكن ان يصدر عن الواجب شيء وعن المعلول الاول
شيء وعن مجموعهما شيء ثالث حتى يكون في المرتبة الثانية شيئان
في درجة واحدة وهكذا كما قرروه في صدور الكثرة عن الواحد
الحقيقي بدون الاستعانة بالاعتبارات تشتمل عليها المعلول
الاول على ما هو المشهور فلو لم يكن كل واحد منهما شيئا آخر لم يجز
ان يصدر عن مجموع الواحد ومعلوله شيء ثالث ففيه امور
منها ان وجود الاجزاء لو كان ملزوما لوجود الكل لكان وجود
كل من البدن ونفسه ملزوما لوجود الانسان وليس كذلك اذ
النفس حين انقطاع تدبيرها عن البدن موجودة وكذا ما هو
بدنها وليس للمركب منهما وجود لانتفاء شرط من شرائطه كالمزاج
مثلا فلا يكون وجود الجزئين او الاجزاء ملزوما لوجود كل مركب
من جزئيه مثلا ومنها ان وجود الاجزاء لو كان ملزوما لوجود
الكل لكان وجود جميع العلل الناقصة هي اجزاء للعلة التامة

كالمزاج مثلا

يلزم وما لوجود العلة التامة لكن التالي بط فكذا مقدمه اما الملازمة فلان
انتفاء المركب انما يكون بانتفاء واحد من اجزائه والمفروض ان الاجزاء
كلها موجودة واما بطلان التالي فلان كل واحد من الهيولى والصورة
مثلا جزآن للعلة بهيئة الجسم وليس لكل المركب منهما علية تامة والا لكان
الجسم بل كل مركب متقدما على نفسه وعلة تامة له وهو بط قطعا وايضا
قد يكون كل واحد من الجنس والفصل اللذين هما الحد ما هو مركب منهما موجود
في الذهن وليس للحد وجود غيره فلا يكون وجود الجزئين او الاجزاء
يلزم وما لوجود الكل لكان وجود كل من البدن والنفس يلزم وما لوجود
الكل ومنها ان وجود المجموع لو كان غير وجود الاجزاء كان كل من الاجزاء
متقدما عليه فلا يكون الصادر من المعلول الاول ومن المركب منه ومن
لذاته في مرتبة واحدة لان الصادر عما هو متقدم على الشيء ليس في مرتبة
ما يصدر عما هو متأخر عنه وقد قال انهما في مرتبة واحدة ومنها ان كل
هذا المركب لو احتاج الى علة فاحتياجه اليها انما لاحتياج واحد من
جزئيه او لاحتياجهما معا او لاجتماعهما والاول بط قطعا اذ الكلام
في مركب يكون كل واحد من اجزائه واجبا لذاته وكذا الثاني لان
استغناء كل واحد من الجزئين ملزوم لاستغنائهما وهو ظ
فيكون احتياجهما للاجتماع وهو امر ممكن علته الفاعلية او التامة
موجودة وكانه نظر الى ذلك نسب بعض الفضلاء هذا الدليل
على ما افصح عنه قوله وهذا الدليل على التوحيد نسبه بعض الفضلاء
الى المغالطة اذ مبناه على حسبان ان الكل يمكن علة مركبة فاعلية
مستقلة وليس كذلك اذ وحدات الاثنين والثلثة مثلا مركبة من
الوحدات وليس لها علة سواها وليس شيء منهما مستقلا فيما الى
والمجموع امتنع ان يتقدم على نفسه وحسبان ان المعلول في
الصورة المذكورة نفس الواجبين وليس كذلك اذ الظاهر ان
المعلول ليس الا اجتماعهما الذي هو وصفهما والعلة المستقلة هي

الجزآن

الجزآن معا فمنشأ الغلط وضع ما ليس بمعلول موضعه على ان المركب اذا انحصر
اجزاؤه في الامرين او الامور ولم يحتج شيء منهما او منها الى علة لم يحتج
المركب اليه فما ظنه المص واشار اليه بقوله ولقائل ان هذه الشبهة غلط
فان هذا الدليل مبني على عدة مقدمات الاولى ان المجموع بالمعنى المذكور
موجود وهو كذلك كما مر الثانية انه ممكن وذلك ظ لافتقاره الى كل
واحد من الاحاد الثالثة ان كل ممكن محتاج الى علة مستقلة وهي ايضا
بينة لا تقبل المنع والرابعة انه لا شيء من المجموع وكل واحد منه بمؤثر
مستقل فيه فلا يكون له علة مستقلة وذلك ايضا بين اذ ليس هناك
شيء آخر يصلح لكونه علة مستقلة فمن باب ان بعض الظن اثم لما قرر
ما في هذه المقدمات مفصلا فاذكره من قوله ومنهم من تكلف منع
المقدمة القائلة بوجود المجموع وقد عرفت حاله ففيه ما عرفناك
ومن قوله ومنهم من يقول على منوال ما سبق ان المتعدد يوجد
تارة مجملا واخرى مفصلا وهو بالاعتبار الثاني علة له بالاعتبار الاول
وان نقل الكلام اليه ماخوذا بالاعتبار الثاني فنحو هذا الاعتبار
اثنان كل منهما واجبا لا انه فليس هناك ممكن اذ الموجود هذا الواجب
وذاك الواجب وكل منهما مستغن عن العلة ومحصوله ان هذين الامرين
الواجبين مثلا ما لم يؤخذ بوجه يصير كل منهما جزء مركب لم يكن هناك
موجود آخر ليكون ممكنا او واجبا واذا اخذ كذلك لا يحتاج
الا الى كل واحد منهما لا اليهما معا والا لكان الشيء علة لنفسه وهو
بط فالجواب ان المجموع منهما لا يحتاجان الا الى علتين يكون لكل منهما
علية ولا يكون لمجموعهما من حيث هو مجموع العلية وهو المعنى بالاجمال
والتفصيل لا ما توهمه واورد عليه ما ينبئ عنه قوله اقول قد عرفت
ان الاجمال والتفصيل انما يوجبان التغاير في الملاحظة لا في الملحوظ
فالموجود في الخارج في صورتي الاجمال والتفصيل امر واحد فلا يجوز
كون احدهما علة للاخر يجب وجود الخارجي اذ ذاك انما يكون كذلك

لو لم يجز ان يكون المراد بالاجمال والتفصيل غير ما فهمه هو وليس كذلك لما
صورناه من ان كل واحدة من الوحدتين مثلا علة للاثنين متقدمة عليه
طبعا وليست الوحدتان متقدمتين عليه والا لزم تقدم الشيء على نفسه
وبالجملة انا لا نم ان الكل ممكن علة مستقلة اذ المركب من الوحدات ممكن
لا يحتاج الى الاجزاء وليس له علة كذلك وليس لك ان تقول لو جاز ذلك
لجاز ان يقال ان علة مجموع الممكنات من حيث الاجمال نفس ذلك المجموع
من حيث التفصيل فلا يثبت احتياج الممكنات المتسلسلة الى علة فاعلية
مستقلة اخرى وهذا يطبق العقلاء على خلافه اذ بين الامرين فرق بعيد
ان مجموع المركب من الواجبين لا يحتاج الى العلة الا من حيث انهما كب
والمجموع المركب من الممكنات يحتاج الى العلة من حيث الاجمال والتفصيل
والكلام فيه انما هو بحسب الشيء من الاعتباريين اذ هو في قوة ان العشرة
ممكنات يحتاج كل واحد منهما الى علة واحدة فيكون لها علل ان كان
نفس هذا العشرة كان الشيء علة لنفسه وان كانت جزءه لا يكون لكل
منها علة فلا بد وان يكون شيء خارج به يتم عدد العلة ويكون لكل منها
علة مستقلة واذ ليس لما نحن فيه جزء يحتاج الى علة ليس لنا ان ننقل
الكلام اليها مفصلة ونقول ان لها علة ايضا وهكذا الى غير النهاية
واذ لقائل ان يقول لو صح ما اوردته على الجواب لما صح قولهم في مباحث
المعرف من ان الفرق بين المعرف والمعرف انما هو بالاعتبار كما
يفصح ما قيل بالفارسية حد آنست تصورات مجموع مجموع تصورات
محدود اذ تصور الحد هو العلة لتصور ما هو محدود به فلو لم يصح
ان يكون شيء واحد علة لنفسه باعتبار الاجمال والتفصيل لم يكن
للحد علة لما هو محدود به اراد ان يدفعه فقال وانما جاز كون اجزاء
الحد مفصلة علة لها مجملة لان المجمل والمفصل مختلفان في الوجود الذهني
فجاز كون احدهما علة للآخر بحسب ذلك الوجود لكنهما في الوجود الخارجي
متحدان فلا يصلح كون احدهما علة للآخر في هذا الوجود ولقائل ان يقول

ان ارد

ان اردت بالاختلاف في الوجود الذهني انا اذا تصورنا الجنس والفصل بصورتين
مختلفتين وقيدنا احدهما بالآخر ليحصل حد انما للشيء مثلا حصل بعد ذلك
صورة اخرى في ذهننا بها ندرك هذه الاشياء التي ندركها بها بين
الصورتين المركب منهما الحد فهو امر يكذبه الوجدان على ما نص عليه اكثر
المحققين سيما الشريف المحقق العلامة قدس سره في شرحه للمواقف
وان اردت ان للمركب من الصورتين المذكورتين اجمالا وتفصيلا بحسب
الملاحظة والالتفات على ما نقله هذا المحقق العلامة قدس سره في حواشيه
على شرح المطالع وقال ان هذا المركب المذكور ان لوحظ بوجه كان
كل واحد من اجزائه مرآة على حدة بها يدرك اجزاء المحدود فهو الحد وان
لوحظ بوجه يكون المجموع مرآة واحدة يشاهد بها المحدود ولا يكون
المجمل والمفصل مختلفين في هذا النحو من الوجود الذهني وانما يختلفان
بالالتفات والملاحظة فلا يكون بينه وبين الامور الموجودة في ذلك
فرق ليمكن ان يقال ان احدهما حصل دون الآخر فالحق ان يقال ان هذا
ممكن لا يحتاج الا الى علل مفصلة او يقال ان الممكن منه ليس الا اجتماعهما
وعلته التامة نفس ذاتي الجزئين المفروضين اذ به يندفع عنه ما ينبغي
عنه قوله بل نقول الموجود في هذه الصورة اقرب مثلا فان اريد
بكونها علة مستقلة كون كل منهما كذلك فهو بين البطلان وان
اريد به كون الكل المجموعي منهما كذلك كان الشيء علة لنفسه سواء اريد
بالكل المجموعي معا مجملا او مفصلا اذ الموجود اذا كان اوب
واستغنى كل واحد منهما عن العلة استغنى المجموع منه ايضا فلا يحتاج
الى علة ليلزم منه احد الامرين ولو سلم لعل الشيء كل جزء على تقدير و
المجموع على تقدير اخرى على ما فر اليه الاشارة واعتبر ذلك بالعشرة
فانها نفس الآحاد البالغة هذا المبلغ وليس هناك الا كل واحد من
الآحاد وما صدق عليه اعني الكل المجموعي فليس في الواقع الا كل واحد
من الآحاد والمجموع ولا يصلح شيء منهما للعلية المستقلة للمجموع واما الاول

فلا احتياج المعلول الى غيره واما الثاني فلانه عينه اذ به يظهر ان المركب
قد يكون ممكنا لا يكون له الا العلل الناقصة لا يتصف مجموعها بالعلية
والا لزم تقدم الشيء على نفسه وهو عين ما حققناه لك فلم يحتج المركب
المفروض الى علة مستقلة فاعلية لينتفي المركب بانتفائها فاعرفه
اذ به يظهر وجه ما نقله المص بقوله ومنهم من منع احتياج هذا المجموع
الى علة مستقلة تخصيصا للمقدمة القائلة بان كل ممكن محتاج الى فاعل
مستقل بما اذا لم يكن ذلك الممكن مركبا من الواجبين اذ المركب منهما لكونه
ممكن لا يحتاج الى فاعل مستقل والا لزم تقدم الشيء على نفسه ان كان
فاعله المستقل المجموع للجزئين او كون المفروض هو الواجب لذاته
ان لم يكن فاعله نفسه بل يكون امرا خارجا عنه اذ الخارج عنه اذا كان
علة له كان علة لكلا جزئيه او لواحد منهما فكان كلا الجزئين او احدهما
غير واجب لذاته والمفروض خلافه هف واذ للممكنات اقسام يحتاج
بعض منها الى الفاعل فقط وبعضها اليه والى شرط او شروط وبعضها
وبعضها اليهما والى رفع المانع او المعد او كليهما وبعض اخر منها لا
الا الى الاجزاء فقط كهيئة العدد المركبة من الوحدات فقط لم يلزم
من المنع المذكور تخصيص مقدمة كلية كما لا يلزم من منع توقف
المعلول على الشرط او المعد مثلا تخصيص وانما يكون كذلك لو وجب
ان يكون لكل معلول فاعل وليس يجب ذلك ولذا قال الشيخ الرئيس
في طبيعيات شفائه ان العلة القريبة للجسم هي الهيولى والصورة
فقط ولم يعد منها الفاعل لوجوده او لضم احد الجزئين الى الاخر
وقال في الاشارة ان العلة الغائية لماهيتها ومعناها علة لعلية
العلة الفاعلية ومعلولة لها في وجودها وقال في الهيات شفائه واعلم
ان الشيء يكون معلولا في شيئيته ويكون معلولا في وجوده فالمعلول
في شيئيته مثل الاثنينية فانها في حد كونها اثنينية معلولة الوحدة
والمعلول في وجوده ظ وهذا القول منه صريح في ان لبعض الاشياء

علة

غير واجب لذاته

علة لا يكون علتها فاعلها فضلا عن استقلاله والا لما صح ان يقال انها
لماهيتها علة اذ فاعل الشيء يجب ان يتقدم على معلوله بالوجود على ما هو
المشهور فلا يكون لكل معلول فاعلا فضلا عن ان يكون له فاعل مستقل
فسقط ما ذكره بقوله فهو تخصيص في المقدمة الكلية الضرورية من
غير سند معتمد فانا اذا عرضنا هذه المقدمة على العقل حكم العقل بصحتها
حكما كليا من غير سند ولو صح ذلك لانفتح باب التخصيص في كل مقدمة
كلية بما عدا صورة النزاع فلا يتم شيء من البراهين في شيء من المواد
اذ ذاك انما يكون كذلك لو لم يكن للمانع هذه الاسانيد التي تقدم ذكرها
ويرشدك اليه ما نقله عن الشيخ الرئيس بقوله قال الشيخ في التعليقات
كل اثنين فالواحد منهما يتقدم عليه طبعا اعني انه يتصور وجود واحد
منهما دون وجود الاثنين ولا يتصور وجود الاثنين الا والواحد
موجود وهذه مقدمة كلية اذا اضيف اليها ان واجب الوجود
لا يجوز ان يوجد شيء قبله انه قبلية قد صنفت انتج منهما انه لا يتصور
موجودان متصفان بوجوب الوجود هذه عبارته وهو مجمل
ما ذكرناه مفصلا اذ ليس فيه الا ان هذا المركب لا يمكن ان يكون
واجبا لذاته لان الواحد منهما مقدم عليه طبعا فلا يكون واجبا
لذاته والا لما تقدم عليه شيء ولم يعلل المتنع عه باحتياجه الى فاعل
مستقل لا يمكن ان يوجد وقال ان هذا انما ينتج اذا انضم اليها ان
الواجب لذاته لا يتقدم عليه شيء بانه قبلية وضعف ولم يقيده
ذلك بقبلية العلة الفاعلية او التامة فظهر ان هذا منع قوي يمكن
ان يدفع به هذا وسائر ما يشبهه فتدبر تقرير اعلم ان الشيخ الرئيس
قد ذكر في الهيات شفائه بعد ان ثبت ان الواجب لذاته غير
خارج عن ذات الواجب لذاته الموجودة في الخارج ان الواجب
لذاته ان كان له شريك فهو اما ان يكون موافقا له في الحقيقة النوعية
واما ان يكون مخالفا له فيها لكن التالي بكلا قسميه بط فكذا ما هو مقدمه

اما الملازمة فلوجوب اشتراك الفردين في الواجب لذاته الغير الخارج عنهما
فهو ان كان نفس مهيتهما معا فهما متفقا الحقيقة والا فمختلفا الحقيقة
واما بطلان الشق الاول من الترديد فلان الواجب وشريكه على التقدير
المذكور اما ان يشتمل كل واحد منهما على شيء به يتميز عن الآخر واما ان لا يشتمل
عليه فان كان الاول توقف وجود كل منهما وتحققه الخاص به على غيره فيكونان
ممكنين والمفروض خلافه هف وان كان الثاني جاز ان يوجد الواجب لذاته
ولا يكون شيء معه اذ العدم ليس منافيا فيه والا لكان فيه نقص بل في كل شيء
اشياء لا نهاية لها مراد الانهاية وهو بط قطعا وح ان كان الآخر الذي
فيه مميز واجبا لذاته بدون ما هو معه كانت الزيادة فضلا فيه ومع ذلك
يكون مركبا ولا شيء من المركب بواجب لذاته وان لم يكن الامر كذلك بل توقف
ذاته الواجبة لذاتها عليها لا يكون له بدونه وجوب ذاتي فيكون شرطا
في الآخر ايض والمفروض خلافه هف واما بطلان الشق الثاني من
الترديد فلان اختلافهما بالحقيقة يوجب ان يكون لكل منهما فصل ان تم
الواجب لذاته بدونه لم يكن شيء منهما فضلا له والمفروض خلافه هف
وان لم يتم بدونه فهو اما من متممات مفهومه او وجوده فان كان الاول
لا ينفك كل واحد من الواجبين عن كل واحد من الفصلين فلا يتميز شيء منهما
لشيء منهما والمفروض خلافه هف هذا محصول كلامه الطويل المذكور وملخصه
الكافي في هذا المطلب ان لم يكن لك غفلة عن مقدمات قدمناها في اتمام
برهان التوحيد فعليك بمحافظتها والتامل فيها لينكشف عليك ما هو الحق
ويتيسر لك ما يشير اليه قوله واذا اثبت استحالة تعدد الواجب
لذاته بالبراهين المذكورة سيما ما زدنه عليها امكن ان يستفاد التوحيد
من مضمون قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا لكن اللازم بط بديهة
فكذا مقدمه وجه اللزوم ما قدمناه من ان تعدده ملزوم لامتناعه الملزوم
لانتفائه **الفصل** الرابع في ان الواجب الوجود لذاته لا يقبل القسمة
الى الاجزاء مقدارية كانت او غيرها سواء كانت موجودة بالفعل كالعناصر

في

في المواليد والهيولى والصورة للاجسام البسيطة او كانت بالقوة كجزء
المتصل الواحد الموجود فيه بالقوة او الجنس والفصل فيما هو مركب منهما
ويعبر عن هذا المعنى بالاحدية كما يعبر عن عدم قبول القسمة بالحمل على الجزئيات
بالواحدية الظاهر من كلام نقله من الشيخ بقوله قال الشيخ في بعض رسائله
ان الاحدية تقتضي عدم قبول القسمة مطلقا سواء كانت الى الاجزاء
او الى الجزئيات ان الاحدية اخص من الواحدية فلا يكون كلامه الدال
على ان بينهما مباينة موافقا لكلامه على ان الاحدية ما رأيته في كلامهم كما
لا يخفى على من له ادنى تتبع كتبهم سيما الاشارات هو عدم قبول القسمة
الى الاجزاء او الجزئيات والصفات القائمة بذاته تعالى ولا التحليلية الى
مهية ووجود ومن هاهنا سمع انه هو الفرد وان ما عداه زوج تركيبي
قال المحقق في شرح رسالة مسئلة العلم ووحدانيته تعالى هو نفي ما عداه
عنه فان كل كثير محتاج الى احاده مبادئها والمبدأ الاول الذي لا مبدأ له
محال ان يكون فيه كثرة بوجه من الوجوه والا لكان له مبدأ فلم يكن هو
مبدأ والمفروض خلافه هف وللشيخ في النجات على ذلك برهان محصوله
ان الواجب لذاته لا جزء له والا لكان الواجب لذاته لكن التالي بط فكذا
مقدمه اما بطلان التالي فمحفوظ واما الملازمة فلان كل ما هذا شأنه فحقيقة
كان ذات جزء منه ومفهومه ليس هو ذات الجزء الآخر ومفهومه
ولا ذات المجتمع ومفهومه وح اما ان يصح لكل واحد من جزئيه مثلا
وجود منفرد وكذلك لا يصح للمجتمع وجود دونها فلا يكون المجتمع هو
الواجب بذاته والمفروض خلافه هف او يصح ذلك لبعضها ولا يكون
للمجتمع وجود دونها فما لا يصح له هذا من المجتمع والاجزاء لا يكون
واجب الوجود لذاته بل الواجب هو الذي يصح له ذلك وان كان
لا يصح لتلك الاجزاء مفارقة للجملة في الوجود ولا للجملة مفارقة للاجزاء
ويتعلق كل بالآخر وليس واحد منه اقدم بالذات لا يكون شيء منها واجب
الوجود وعلى التقادير لا يكون المفروض ذا اجزاء واجبا لذاته بل ممكن

لذاته وانما قدمناه لانه اتم كما نقله عن الفارابي بقوله قال المعلم الثاني
لو قبل الواجب لذاته القسمة الى الاجزاء فكل جزء اما واجب الوجود
لذاته فتتكثر الواجب لذاته وقد بينا امتناعه واما غير واجب الوجود
لذاته وهو اقدم بالذات من الجملة فيكون الجملة ابعد من الوجود اذ
في كلامه هذا اشير اليه بقوله واقول هذا الكلام مظلم لان الاجزاء التحليلية
للشيء ليس تقدم على الشيء لان ذلك الشيء بسيط لا يسبقه وجود تلك
الاجزاء فتلك الاجزاء اجزاء وهمية له فلا يلزم تقدمها عليه بحسب الوجود
الخارجي وانا اقول ان لهذا الجزء التحليلي سواء كان مشاركا للكل في تمام
ام لا ذاتا وحقيقة وما به يمتاز عن كله ان كان مشاركا له في الماهية
وهو ظاهر جدا وعلى هذا ان اراد بتأخره عن الكل وعدم سبقه انه يتأخر
عنه ذاتا ونهاية او ما به يتميز عن كله ممنوع اذ من البين ان ما
يحصل بعلمنا ههنا ليس الا نهايته او ما يوجب تميزه لا نفس ذاته فيكون
لذاته وجود فيه قبل ذلك وهو غيره فيكون له تقدم عليه وان اراد به ان
ذاته مع قطع النظر عن نهايته مثلا متأخرة عن كله ممنوع والمستند ظ
كيف لا ولو كان الامر كذلك لما صح انقسامه اليه والى غيره ولو سلم ذلك
فنقول هذا الوهم فانما يتم لو كان المراد بالاجزاء الوهمية ما يكون
جزء الشيء في الواهمة والقوة المدركة وليس كذلك والا لما كان له انحاء
خارجية كحلول العرضين في الجزئين من المتصل الواحد مثلا فالمراد
منها اجزاء منشأ حصوله وتحققه في الخارج الوهم والفرض وهم
على ما حقق في مظانه وعلى هذا فالكل اذا انحل الى الاجزاء وبه صار جزءه
بالفعل اما ان يتقدم لهذا الكل ما ينحل اليه اولا والاول ابطل بديهة سيما
اذا كان الكل واجبا لذاته فيتعين الثاني ولزم منه ما ادعاه المعلم
الثاني وظهر منه فساد ما نقله عن بعض المحققين قدس سره بقوله واقول بان
ذات الجزء التحليلي متقدم على البسيط بمعنى ان العقل اذا قاس الكل وذلك
الجزء الى الوجود حكم بتقدم ذات الجزء عليه وذلك لا ينافي تأخر وصف

الجزئية

منه

الجزئية عنه فذات الجزء متقدم ووصف الجزئية متأخر واعترض عليه
بقوله لا ينبغي باثبات ذلك لان ذات الجزء التحليلي امر ينتزع العقل بمعونة
الوهم من المتصل الواحد فان اريد بذاته هذا المعنى فهو ليس متقدما
على المتصل في الوجود الخارجي وان اريد ما اخذ هذا الجزء وما انتزع هو
منه فهو ذلك المتصل نفسه فلا يتقدم على نفسه اذ لا ان يقال اراد
به الشق الاول من الترديد ونمنع انه ليس متقدما على المتصل اذ قد عرفت
انه بالتحليل لم يتقدم فيكون موجودا ولهذا الجزء تقدم عليه ح فيكون
هو ابعد من الوجود وهو ما ادعاه المعلم الثاني والحاصل ان الواجب
لذاته ان كان له اجزاء كذلك صار بعمل من الاعمال غير واجب بذاته
فلا يكون وجوبه بذاته والمفروض خلافه هف فسقط ما اورده
بقوله وبالجملة ليس في هذا الكلام ما يحل العقد والحق عندي ان يقال
لو كان له اجزاء تحليلية او غير تحليلية فهي اما ان يتقدم عليه
عنه او يتأخر عنه او يكون معا في مرتبة الوجود فان كان الاول
كان المفروض واجبا لذاته ممكنا لذاته وان كان الثاني كان المفروض
انه جزء له معلولا له ومع ذلك لزم منه صيرورة الواجب لذاته ممكنا
لذاته بعمل من الاعمال او باعتبار من الاعتبارات وان كان الثالث
لزم منه تعدد الواجب لذاته واتحاد ما هو مركب منه ويمكن الاستدلال
على هذا المطلب بانه لو كان الواجب لذاته هو الوجود المتأكد فجزءه
التحليلي اما وجود متأكد او امر آخر وعلى الاول يلزم كونه واجبا لذاته
بناء على ما سبق تقريره من المقدمات وعلى الثاني يكون ذلك الجزء
ممكنا لذاته لان ما عدا الوجود المتأكد المذكور لا يكون واجبا لذاته
وقد تقرر عندهم ان الجزء التحليلي لا يخالف الكل في الحقيقة قال بهمنيار
في التحصيل اعلم ان الماء والجسم مثلا لا يصلح ان يكون بينهما وحدة
بالاتصال حقيقة فان الموضوع للمتصل بالحقيقة جسم بسيط متفق
بالطبع انتهى والحكماء ذهبوا بجمعهم الى ان الاجزاء الوهمية

لا ينبغي

لتلك الاجسام تشارك الكل في الحقيقة وتشارك باقي الاجزاء فيما
عليها من الافتراق والاتصال ما يصح عليها ولقائل ان يقول ان
هذه المقدمة ان اخذت على وجه التسليم والقبول عنهم يصير الاستدلال
بها جدليا وان لم يؤخذ كذلك كان عليه ان يبرهن عليه كيف لا وقد
ذهب المعلم الثاني الى ان ما فيه الحركة الكيفية كيفية بسيطة متصلة
صالحة لان تنقسم الى كيفيات مختلفة الحقيقة فادعاء خلاف
ذلك يحتاج الى برهان اذ العقل لا يقتضي في ان يكون للاجسام المختلفة
الحقيقة اتصال واحد لا ينعدم ولا يتجدد الا بتاهما الخارجان عنهما
وفناء ما هو الخارج عن الشيء لا يوجب فنائه على ان بهمنيار قال
في التحصيل ان في مثل الشجرة ليس جزء بالفعل بقوله ان الجزء فيه
ايضا بالقوة لان الوحدة فيه بالفعل وكل ما فيه وحدة بالفعل
كثرته بالقوة واما اصحاب ذيمقراطيس فانما يبطل قولهم بهذا
لا عن اقرارهم على ما نص عليه الرئيس في الشفاء لا لان الامر
يجب ان يكون كذلك ثم اذا تمهد هذا فنقول ما يتصور ان يكون له
جزء تحليلي يلزم ان يكون له جزء خارجي لا محالة فيكون الواجب لذاته
مفتقرا الى الجزء الخارج هف بيان الملازمة ان ذلك الجزء ان كان
وجودا متأكدا كان واجبا لذاته فيكون موجودا بالفعل لا جزءا
تحليليا مع انه يلزم تعدد الواجب لذاته وان كان غير الوجود
المتأكد يكون ممكنا لذاته فتغاير الكل بالحقيقة فيكون جزءا خارجيا
ايضا لا تحليليا مع انه يلزم منه تركب الواجب من
الممكن لذاته وهذا هو تحقيق ما قاله المعلم الخ وظهر انه لا يعم
الا الاجزاء المقدارية واما الاجزاء العقلية كالجنس والفصل فيظهر
امتناع انقسامه اليهما بان الجنس مبهم انما يتحصل بالفصل فلا
يكون موجودا بذاته لاحتياجه الى الفصل المحصل له وقد تقرر
كما سبق ان الواجب لذاته عين الوجود المتأكد فيكون ما فرضناه

فيصح

العقلي

جنسا

جنسا خارجا عن مهيته ولقائل ان يقول ان اردت ان الجنس مبهم في
وهو فيه انما يتحصل بفصل فهو فرع ان يكون بينهما مغايرة خارجية
ليتصور فيه ذلك وان اردت انه مبهم في الذهن وهو فيه انما
يتعين ويتحصل فيه بفصل فهو ليس بمناف لعدم ما هو عينهما في
الخارج الا معا وتحصل على انا لو سلمنا ذلك كله فغايته ما لزم منه
ان لا يكون له اجزاء تحليلية مقدارية ولا اجزاء ذهنية وليس يلزم
من ذلك احديته لجواز ان يكون له اجزاء معنوية كالهيولى والصورة
وكانه انما لم يلتفت اليه لان تقدمها على ما هو مركب منهما ضروري
فلو كان له اجزاء كذلك لكان ممكنا اولا ان امثال ذلك يمكن ابطاله
بعين ما ذكره اذ الجزء مقداريا كان او غيره اما ان يكون عين الوجود
المتأكد او غيره فان كان الاول كان حكمه حكم الاول وان كان الثاني
كان حكمه حكم الثاني وتوجيه اي مفصلا الى من ان يكون احد الجزئين
فقط عين المتأكد او كلاهما عينه او لا شيء منهما عينه وعلى الاول
يكون الواجب لذاته ذلك الجزء الذي هو عين الوجود المتأكد
ثم الجزء الآخر خارجا عنه وعلى الثاني يلزم تعدد الواجب لذاته
وعلى الثالث لا يكون المركب منهما واجبا لذاته لاحتياجه في قوامه
الى الاجزاء التي ليست هي عين الوجود فيلزم تركب الواجب
لذاته من الممكن لذاته هف ولا يخفى عليك ان كونه عين
المتأكد لا دخل له في الاستدلال اذ مداره على ان الجزئين او احدهما
ان كان واجبا لذاته لزم اما تعدد الواجب لذاته او كون الغير
جزءا للواجب لذاته ممكنا معلولا له وان لم يكن شيء منهما واجبا
لذاته لا يكون المركب منهما ايضا كذلك وهو امر لا يتوقف اتمامه
على كون حقيقته هذا او ذاك فالاولى ان يقول انا اثبتنا ان لنا
ذاتا واجبة الوجود ممتنعة التعدد وجودا كان او موجودا
او غيرهما ان امكن ذلك فلو كان له جزء فجزؤه ان كان من نوعه

ممكنا لذاته لانحصار الموجود في الواجب والممكن فلم يكن المركب منهما
واجبا لذاته وايضا لو تركب الواجب لذاته من جزئين عقليين لجاز
للعقل تحليله الى شيء ووجود مثلا يكون جنسه الالف وفصله الباء د
فيكون الف موجود او باء موجود او قد تبين ان كلما هو كذلك فهو
ممكن وهذان الوجهان يدلان على امتناع تركبه من الاجزاء المتباينة
ولقائل ان يقول ان غاية ما لزم من التحليل المذكور ان يكون مفهوم كل
واحد من الجنس والفصل غير مفهوم ما هو محلل اليهما ولو اقتضى ذلك
ان يكون للمحلل اليهما وجود زائد لاقتضى ان يكون للانسان المحلل
الى الحيوان والناطق اثنينية خارجية وليس كذلك فمن الجائز ان
يكون وجوده تعالى الخاص به ينقسم في الذهن الى جزئين يخرج عنهما مفهوم
نوعهما ولم يلزم منه ان يكون وجوده زائدا على ماهيته فالاولى ان يقال
ههنا ما ذكره الشيخ الرئيس في الالهيات بشفائه بقوله والاول ايضا
لا جنس له لانه لا ماهية له وما لا ماهية له لا جنس له وايضا الجنس من وجه
هو بعض الشيء والاول قد تحقق انه غير مركب او يقال ان جنس الشيء لا
يمكن ان يؤخذ الا من جزئه الخارجي على ما هو المشهور من ان الجنس ماخوذ
من المادة والفصل من صورته او من ماهية او موجود يشترك
غيره في مفهوم غير خارج عنه ويمتاز عنه بمفهوم كذلك او ذاتي يوجب
امكان تحقق الجنس بدون نوعه للملزوم لان لا يكون نحو وجودهما
وذاتهما واحدا فيكون لكل ما له جنس اما جزء خارجي على تقدير
او جزء يمكن ان يتحقق بدونه والكل ملزوم ان يكون فيه شيء
دون شيء فيكون فيه تركيب خارجي وهو مناف لوجوب وجوده
الذاتي ولذا قال الشيخ الجنس من وجه هو بعض الشيء وقال ان معنى
الجنس لا يخلو اما ان يكون واجب الوجود لذاته فلا يتوقف على ان
يكون هناك فصل وان لم يكن واجب الوجود وكان مقوما لواجب
الوجود بذاته كان واجب الوجود متقوما بما ليس بواجب الوجود

هف

هف فالاول لا جنس له فلا فصل له فلا حد له ولا برهان عليه في العلم
ولا لمية بفعله على ما استعمله والحاصل ان الواجب لذاته ليس فيه
جهة القوة بحسب ذاته بل هو فعل محض بريء عن شوائب القوة
ولذلك حكم الحكماء بانه لا ماهية له سوى الوجود وانا اقول ان هذا افراط
محض فان المهية في تحصيله فحقيقته تعالى اعلى من الوجود و
احوج ما يمكن ان يعبر عنه هو وجوب الوجود وتاكد الوجود وهذا
كلامه وهو صريح في ان ليس له ماهية هو الوجود او وجوب الوجود
على ما يوهم عبارته نعم قد يعبر عنه تعالى بالوجود على ما نص هو عليه لدفعه
قد قدمنا فلا تغفل عنه واما ما ذكره وعلل به ما هو ادعاه الذي
هو قوله فان ما له ماهية مغايرة له اي للوجود فهو من جهة ونفسه
ليس موجودا وانما يوجد بالفاعل وقد سبق تفصيله اذ قبل
فهيئة سوى ما قدمنا ان نفي المهية عنه تعالى لو كان لذلك لما علله بما
ينبئ عن خلافه وليس كذلك لما ذكره بهمنيار بقوله ولو كانت له تعالى
ماهية لكانت ذاته تعالى متعلقة بها وكانت سببا لوجوده اذ قوله
هذا يدل على ان نفي المهية عنه لاستلزام تقدم ماهيته على وجوده
لا لامر آخر فالوجه ما قدمناه من ان لو كان له تعالى ماهية لكان له
تشخص خارج عنه فيكون مركبا من المهية والتشخص فلا يكون
واجبا لذاته فالواجب ان يقال انهم على ان يكون الواجب لذاته
امرا بسيطا لا تركب فيه بوجه من الوجوه وبنوا على هذا ان الفاعل
الحقيقي للممكنات باسرها هو الواجب لذاته وارادوا به
من الواجب ان ينتهي الامر اليه كذلك على ما يرشد اليه قولهم
وان ما عداه من الممكنات بمنزلة الشروط والمعدات والآلات اذ
نقطة المتكلمين في البها بادي على ان لها تاثيرا غاية الامر انها
صدرت عنه تعالى وبذلك صارت مبادي افعالهم كانها بمنزلة شرط
او آلة قال المحقق في شرحه للاشارات بعد ان قال الوسائط بمنزلة

الالات جوابا عما ذكره الفاضل الش من انه لو صح هذا فاى حاجة الى القول بجواز
ان يصدر الكل عنه تع بتوسط الالات والقوابل بل الجواب الصحيح
ان يقال صدور الافعال التى لا تحصى عن فاعل واحد انما يكون لجبلته على نحو تحصره
فيه واختلاف القوابل لا يمكن ان يكون سببا لكون الفاعل فى نفسه
بحيث يمكن ان يصدر عنه تلك الافعال المتكثرة بل انما هو سبب
لتعيين كل فعل من تلك الافعال الممكنة الصدور لكل مادة وتخصيص
كل مادة دون غيره فاذن فاعل هذه الصور والقوى مشتمل على جهات
غير منحصرة والاول تع عن ذلك فاذن هو جوهر من العقليات
متأخر فى الوجود عما يترتب من المبدا الاول بحيث يمكن اشتماله على امثال
تلك الجهات هذا كلامه وهو صريح فى ان للوسايط تاثيرا فيما تحتها
فيكون المراد من كون الكل مستندا اليه تع وجوب انتهاء سلسلة
العلية اليه لا ان الامر كذلك لان ليس للوسايط فعل اصلا ليكون منافيا
لبديهة العقل وصريح البرهان ويحتاج بيانه الى امور لا يتم شيئا منها
ما ذكره المص بقوله وذلك يظهر بعد تمهيد مقدمة هى ان العلة بالحقيقة
ما يكون مصدر الفعلية الشىء ولا دخل فى ذلك لما هو بالقوة فان ما هو
بالقوة من حيث هو بالقوة معدوم وفطرة العقل تشهد بان
المعدوم لا يصير مبدأ للموجود نعم يمكن ان يكون ما بالقوة شرطا لان يخرج
الفعل للتحقق وبعد تمهيد هذه المقدمة نقول المهيات فى حد ذواتها
بالقوة وما بالقوة لا يصلح ان يكون مصدرا لما بالفعل والممكنات
كلها مهيات فلا يكون شىء منها مصدرا حقيقة ولقائل ان يقول ان اردت
ان ما بالقوة ما دام بالقوة انما يكون كذلك ولا يصير مبدا لشىء فهو مسلم
ولا يلزم منه ان لا يكون له فعل لجواز ان يصير فاعلا بعد صيرورته
بالفعل على ما هو المشاهد من التاثيرات البديهية الصادرة عن الاجسام
وغيرها وان اردت ان بالقوة سواء صار بالفعل على ما هو المشاهد
من التاثيرات البديهية الصادرة عن الاجسام وغيرها وان اردت

ام لا لا يصير مصدرا لامر فممنوع وسنده حكم العقل بديهة وبرهانا وايضا
هذا الفاضل والحكماء ايضا بخلافه على ما قدمنا ان المهيات قد تحتاج فى صيرورتها
مصدرا وفاعلا لامر الى ان يصير بالفعل بسبب لم يحتج اليه ما هو بالفعل
من كل وجه فيكون معنى قولهم ان فاعل الكل هو الله سبحانه تع والالات
لما بالقوة وحظ لما هو بالفعل ان منتهى سلسلة العلية يجب ان يكون امرا
كذلك والا لكان الكل ممكنا واجبا ان ينتهى الى ممكن يقع بنفسه دفعا
للدور والتسلسل فيكون ما بالقوة مصدرا لامر بل للامور كلها وهو باطل
لا ان المهيات لكونها بالقوة فى حد ذواتها لا يصير مبدأ لامر وكذا ان
وجودها ايضا كما اشار اليه بقوله واما وجودها ان صار بالفعل بسبب
الفاعل فهو امر اعتبارى ومتعلق بالمهية التى هى بالقوة فهو مخلوط
بالقوة فلا يصلح ان يكون مصدرا حقيقيا لما هو بالفعل كما فصله
بعض المحققين فى رسالة له فى هذا البحث اذ لو كان الامر كذلك لم يصر
الممكنات بتاثير الفاعل فيه موجودا بالفعل اذ مهيات الممكنات
فى ذواتها بالقوة ووجودها امر اعتبارى لا تحقق له فى الخارج بل فى نفس
الامر وما يكون فى كل ممكن فلا يكون لشىء منها وجود فى نفس الامر
يحتاج الى علة موجودة غير مخلوط بالقوة ويتضح ما فرعه على ما قدمه
بقوله فبقى ان يكون المصدر الحقيقى هو الوجود المتاكد البرى
عن المادة وعلايقها والمهية الذى هو الواجب لذاته لو قيل انها
بسبب الفاعل يصير موجودا بالفعل لا يحتاج الى امر يكون كذلك
وصار ان يصير مبدا لامر اخر كذلك انقص وجودا منه على ما حقق
فى موضعه من ان المعلول انقص وجودا من العلة فقولهم لا موثر
فى الوجود الا هو معناه ان لا موثر لا يحتاج الى موثر اخر فى الوجود
الا هو وما يقال فى العلم الطبيعى من ان المراد من قولنا ان النار
موثرة فى التسخين ونظايره فهو انه بالحقيقة مبدا الاعداد لا فاعل
حقيقى على ما هو مصرح به فى كتب القوم لا يدل على خلافه ذلك اذ غاية

ما لزم منه ان يكون مرادهم بالفاعل امرا كذلك ولا يلزم منه انحصار الفاعل
فيه كيف لا وهم كما يقولون في الطبيعة ذلك كذلك يقولون في العقل الاول
خلافه ويقولون انه تعالى لو كان مصدرا للامرين كان فيه تركيب وجهات
كثيرة وهو سبحانه تعالى متعال عنه فظهر ان هذا الحكم انما يكون فيما اتفق
عليه الحكماء اذا حمل على ما حملناه لا على ما فهم واما الصوفية فهم على ان
ليس لغيره تعالى وجود ليحتاج الى علة فهم في واد آخر واما المتكلمون
الا المعتزلة الذين هم الاشاعرة ومن يحذو حذوهم انما يذهبون
اليه لدلائل اخر غير ما ذكره من انه لو كان الامر كذلك لكان لما بالقوة
تأثير فيما هو بالفعل ولذا توقف ابطال مذهبهم على امور اخر ذكرت
في مظانه منها ما ذكره الامام المعصوم موسى بن جعفر الكاظم عليهما
الصلوة والسلام حين طفوليته جوابا عن السؤال عنه بان للعبد فعل
هو تأثير ام لا بقوله ان فاعل فعل العبد اما ان يكون هو الله سبحانه
تعالى او العبد او هما معا فان كان الاول فالله سبحانه تعالى اعدل من ان يعذب
عبده بفعله تعالى وان كان الثالث فالشريك اولى به من ان يقتص
فتعين الحق الذي هو ان فاعل الفعل انما يكون هو العبد فتحير
السائل الذي هو ابو حنيفة عنه فقال هذه ذرية بعضها فوق بعض
الفصل الخامس في ان صفاته تعالى عين ذاته وان تعددها لا يوجب
تعددا في ذاته تعالى وانا اقول بعد تمهيد مقدمة هي ان صفة الشيء
ينقسم الى ما ليس من شأنه ان يعرض له نسبة الى غيره والى ما من شأنه ذلك
وهذه ثلثة اصناف الاول هو الهيئات المتمكنة في شيء كالسواد مثلا
والثاني هو الهيئات الكمالية بها اضافة ما الى غيرها وهي كمالات
للشيء في نفسه ومبادي اضافات له الى غيره والثالث هو الاضافات
المحضة وزعم الحكماء ان الواجب لذاته لا يحتاج في القسمين الاولين
منها الى غيره ولا يكون شيء منها امرا زائدا عليه تعالى قائما به وانما يرجع هذان
القسمان من صفاته تعالى الى السلوب لا يوجب كثرة في ذاته على ما نص
عليه

عليه بهمنيار في تحصيله بقوله وانت تعلم انه لا يصح ان يكون صفات
واجب الوجود لذاته شيئا كالبياض او شيئا من الذاتيات فبقي ان
يكون صفاته تعالى على سبيل الاضافة كما يقال علة ومبدا او على سبيل
السلب كما يقال واحد اي وجوده مسلوب عنه الكثرة او عقل اي
موجود مسلوب عنه مخالطة المادة وان يكون من صفاته ما هو مركب
من سلب واضافة كما يقال مريد بمعنى انه يعقل ذاته اي مسلوب عنه المادة
مبدا النظام الخير كله وهو يعقل ذلك واذا قيل له جواد فمعناه ما ذكرناه
مع سلب آخر هو انه لا ينحو غرضا واذا حصلت صفات واجب
الوجود على هذا المنوال لم يحدث في ذاته بسبب هذه الصفات
كثرة ثم من الصفات ما يكون بازائه اسم محصل فيتوهم انه صفة
وجودية كما يقال هذا فقير اي مسلوب عنه الغنى وهذا هو سلب الغنى
لا غيره واذا وجدت لواجب الوجود صفة توهم انها وجودية
كانت هذه سلبها انتهى ان صفاته الثبوتية سواء كانت ذات
اضافة كالعلم والقدرة او لا كالبياض والسواد عين ذاته تعالى وذلك
لانه لو قام بذاته صفة حقيقية كالواحد منا يقوم به صفة العلم
فيصير بها عالما وصفة القدرة فيصير بها قادرا وصفة الارادة فيصير
مريدا لكان الواجب تعالى فاعلا لتلك الصفات بلا واسطة او بها
اذ هي غيرها وقد تقدم ان ما هو غيره ممكن مستند اليه تعالى اما
بواسطة او بدونه وقابلا لها لامتناع قيام صفة الشيء بغيره
وستبين ان البسيط الحقيقي لا يمكن ان يكون فاعلا وقابلا
لشيء واحد فلا يكون له تعالى صفات زائدة قائمة بذاته تعالى الواجب
من حيث انه مجرد عن المادة وعلائقها اعلى الغايات فهو علم
اذ لا معنى له الا الصورة المجردة عن المادة وعلائقها الحاضرة عند
امر كذلك ولما كان قائما بذاته لا بغيره كان علما حاصلا لنفسه فكان عالما
لكونه صورة مجردة حاضرة عند نفسه المجردة وعالما اذ لا معنى له الا مجرد قائم

بذاته لا بغيره اذا حصل عنده ام كذلك مغاير له بالذات او بالاعتبار و
هو تعالى كذلك وكان معلوما انه ليس اذ لا نعني به الا مجرد حاضر منكشف على
مجرد آخر مغاير له ولو بالاعتبار قال الشيخ الرئيس في الالهيات شفائه
بعد ان قال ان ذاته عقل وعاقل ومعقول لا ان هناك اشياء متكثرة قوله
وذلك لانه بما هو هوية مجردة عقل وبما يعتبر له ان هويته المجردة لذاته فهو معقول
لذاته وبما يعتبر ان ذاته لها هوية مجردة فهو عاقل ذاته فان المعقول هو
الذي ماهيته المجردة لشيء والعاقل هو الذي له ماهية مجردة لشيء وليس من شرط
هذا الشيء ان يكون هو او آخر بل شيء مطلق والشيء المطلق اعم من هو
او غيره وليس هذا اي كون المجرد القائم بذاته علما وعالما ومعلوما
مخصوصا بالواجب لذاته بل جميع المجردات القائمة بذاتها الموجودة
في الخارج كذلك حتى ان النفس الناطقة الانسانية من حيث تجردها
عن المادة وقيامها بنفسها علم وعالم ومعلوم وذلك لان لنا علما
بذواتنا بديهة وقد ثبت انها مجردة قائمة بذاتها وان علمها لا يجوز ان
يكون صورة قائمة بها فيكون ذواتها علما وعالما ومعلوما فليس بناء
ذلك على ما نقله عن بهمنيار بقوله قال بهمنيار في كتاب البهجة والسعادة
ان الصور المحسوسة لو كانت بذواتها كانت حاسة ومحسوسة ليرد
عليه انا لا نسلم ان مجرد ذلك يوجب ونحتاج في دفعه الى امور قد نبهنا
المصور واشار اليه بقوله وقد تقرر سابقا تصوير معنى ذلك في حق
وجوده تعالى اذ فيها صورة وقدرة وقدمه امور قد قدمناها فالاولى
ان يقال ههنا ما ذكره الشيخ في الالهيات شفائه بقوله فانا نعلم يقينا
ان لنا قوة نعقل الاشياء بها فاما ان يكون القوة تعقل بها هذه نفسها
تعقل ذاتها او يعقل ذلك قوة اخرى فيكون لنا قوتان قوة نعقل
الاشياء بها بلا نهاية بالفعل فقد بان ان نفس كون الشيء معقولا
لا يوجب ان يكون شيء لذلك الشيء آخر وبهذا تبين انه ليس يقتضي
العاقل ان يكون عاقل شيء آخر بل كل ما يوجد له الماهية المجردة فهو عاقل

وكل

Margin notes:
يعتبر انه ح
القوة نفسها فيكون اي ح
القوة
وقوة نعقل بها هذه القوة ثم يتسلسل الكلام الى غير نهاية فيكون فينا قوى نعقل الاشياء بها ح
معقول ح

فكل ماهية مجردة يوجد لها لغيره [?] فهو معقول اذا كانت هذه الماهية
لذاتها عاقلة ولذاتها ايضا معقولة لكل ماهية مجردة تفارقها ولا
ولا يفارقها فقد فهمت ان نفس كونه معقولا وعاقلا لا يوجب ان
يكون اثنين في الذات ولا اثنين في الاعتبار ايضا فانه ليس تحصيل
الامرين الا اعتبار ان ماهية مجردة لذاتها وان ماهية مجردة ذاتها
لها وههنا تقديم وتأخير في ترتيب المعاني والغرض المحصل لشيء
واحد بلا قسمة فقد بان ان كونه عاقلا ومعقولا لا يوجب فيه كثرة
البتة هذا كلامه بعبارته وهو تفصيل ما اجملناه فلا تغفل عنه وهو تعالى
من حيث انه يصح بسبب علمه بالممكنات على الوجه الاصلح ان تصدر عنه
جميعها قدرة وفي الالهيات الشفاء بعد ان اثبت ان علمه تعالى بذاته
الذي هو نفس ذاته علة لعلمه بمعلولاته المترتبة بترتيب لا يمكن
ان يوجد الا بهذا الترتيب الذي هو نفس ذاته واضافة اليها اضافة
المبداء التي تكون عنه لا فيه وان هذه الاضافات بعضها متقدم
على البعض الآخر ذاتا لا زمانا قوله ولا تظن ان الاضافة العقلية اليها
اضافة اليها كيف وجدت والا لكان كل ممكن مبدأ كل صورة في مادة
من شأن تلك ان يعقل بتقدير ما من تجريد وغيره يكون هو عقلا بالفعل
بل هذه الاضافة اليها فهي بحال معقولة ولو كانت من حيث
وجودها في الاعيان لكان انما يعقل ما يوجد في كل ولا يعقل المعدوم
منها في الاعيان الى ان يوجد فيكون لا يعقل من نفسه انه مبداء
ذلك الشيء على الترتيب الا عندما يصير مبدأ فلا يعقل ذاته لان ذاته
من شأنها ان يفيض عنها كل وجود ثم تحرك المادة فلذلك لم تكن نفس
وجود هذه الصورة المعقولة قدرة ولا ارادة بل عيني القدرة
فيها عند المبداء المحرك وهذه الصورة محركة لمبداء القدرة فيكون
محركة المحرك فواجب ليس ارادته مغاير الذات ولا مغايرة
المفهوم لعلمه فقد بينا ان العلم الذي له بعينه الارادة التي له وكذلك

قد تبين ان القدرة التي هي له هي كون ذاته عاقلة للكل عقلا هو مبدأ
للكل لا مأخوذا عن الكل هذا كلامه وظهر منه ان ذاته انما يصير قدرة
بالاعتبار لان علمه الذي هو نفس ذاته علة لوجود معلولاته وموجبا لتخصيص
صدور هذه الاشياء عنه تعالى بهذا الترتيب لا غيرها ولا بترتيب آخر و
لا نعني بالقدرة الا هذا الامر كذلك على ما اشير اليه قوله اذ القدرة ما بسببه
يصح صدور الفعل عن الفاعل بحسب ارادته وذاته تعالى كذلك فاذا قال
له قادر لم يعن به الا انه واجب الوجود مضافا الى ان وجود غيره
انما يصح عنه على النحو الذي ذكر ومن حيث ان علمه تعالى بذلك النظام
يقتضي وجودها في الخارج بالاستقلال ارادة قال الشيخ في الهيات
شفائه فانه تعالى يعقل ذاته وما يوجبه ذاته ويعلم من ذاته كيفية كون
الخير في الكل فيتبع صورته المعقولة صور الموجودات على النظام
المعقول عنده لا على انها تابعة له اتباع الضوء للمضيء والاسخان
للحار بل هو عالم بكيفية نظام الخير وانه عنه وعالم بان هذه العالمية
يقتضي عنها الوجود على الترتيب الذي يعقله خيرا ونظاما وعاشق
ذاته التي هي مبدأ كل نظام وخير من حيث هي كذلك فيصير نظام الخير
معشوقا له بالعرض لكنه لا يتحرك الى ذلك عن شوق فانه لا ينفعل
البتة ولا اشتياق شيئا ولا تطلب فهذه ارادة عن نقص عليه
شوق وازعاج قصد الى غرض اذ الارادة امر يخصص احد المقدورين
الممكن صدور كل واحد منهما عنه تعالى وعلمه تعالى بوجه علية كذلك فيكون
ارادة فاذا قال له تعالى مريد لم يعن له الا كون واجب الوجود مع عقليته
اى سلب المادة عنه مبدأ النظام الخير كله وهو يعقل ذلك فيكون هذا
مولفا من نظام وسلب ومن حيث انه يدرك الاشياء ويوجد
بالفعل حتى قال الشيخ فلم يعن به الا هذا الوجود العقلي مأخوذا مع
الاضافة الى الكل المعقول ايضا بالقصد الثاني اذ الحي هو الدراك
الفعال انتهى كلامه وفي تخصيص بهمنيار ان حيوته له بذاته ثم قال

ومعنى قولنا بذاته ان وجوده حيوته فان وجوده هو كونه بحيث يصح
ان يصدر عنه افعال الحيوة وشرح ذلك ان الحي هو ان يكون الشيء بحيث
يصدر عنه الفعل والادراك وذلك على وجهين الاول ان يكون وجوده
حيوته والثاني ان يكون حيوة الشيء معنى زائدا على وجوده كحيوة الانسان
فانه ما لم ينضم الى الجسم النفس لم يوصف بانه حي لانه لو كان وجود
الطينية هو حيوته لكان كل جسم حيا فقد رجع صفاته الذاتية كلها
ورجع العلم الى الذات فلا يكون له تعالى صفة ذاتية لا ترجع الى ذاته وفيه
نظر لانه ان اراد برجوعه كله الى العلم الى الذات فلا يكون له تعالى صفة وانه
ان القدرة مثلا علم مخصوص لنا ان لا نسلم ذلك اذ ما ذكره في بيانه ليس
يدل عليه كيف لا ولا يمكن ان يقال ان قدرته علمه بكذا وان اراد به ان ما
هو العلم باعتبار فهو القدرة باعتبار آخر فهو مسلم ولا يجب ان يكون رجوع
القدرة الى العلم بوجه ذكره واما بيان ان البسيط الحقيقي الذي لا تعدد
فيه بحيثية من الحيثيات لا يكون فاعلا وقابلا لشيء واحد فالمشهور
فيه ان نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول
بالامكان وهما متنافيان لا يجتمعان في شيء واحد في جميع الجهات
بالنسبة الى شيء واحد واورد عليه ان نسبة الفاعل الى المفعول انما يكون
بالوجوب اذا اجتمع فيه جميع شرائط الفعل وكذا القابل اذا اجتمع
فيه شرائط القبول يكون نسبته الى المقبول بالوجوب ايضا نعم ضعف
لان القابلية وان كانت تامة لا تستلزم حصول المقبول بالفعل
فان المعتبر فيه التهيؤ والصلوح لا الحصول بل عندهم ان الاستعداد
لا يجامع الفعل ولقائل ان يقول ان اردت بشرائط القبول والفعل
امورا اذا وجدت وجب الفعل والقبول على ما هو مقتضى قول هذا المورد
فلا فرق بين القبول والفعل في وجوب حصول المقبول والمفعول عند
الاستجماع وانتفائه عند عدمه وان اردت بشرائط القبول ما يحصل به
التهيؤ وبشرائط الفعل غير هذا فلا فرق ايضا بينهما في ان شيئا منهما

لا يجب عند شيء منهما ولذا قال بعض المحققين ان جهة الفعل ليست جهة القبول
والا لما جاز ان يوجد احدهما بدون الاخرى وليست كذلك اذ الفاعل
قد يجب وجود معلوله به وليس هناك جهة قبول وليس جهة القبول كذلك
لاحتياج كل ممكن الى فاعل فيكون احدهما اعم من الاخرى تحققا فيكونان
جهتين مختلفين لا يمكن ان يتحقق في الواحد من جميع الوجوه وفيه
نظر له جواب قد اورد عليه اي على ما يقدم من الدليل ايضا ايراد آخر
هو انا لا نم ان نسبة القابل الى المقبول بالامكان الخاص المنافي للوجوب
لم لا يجوز ان يكون بالامكان العام فلا ينافي الوجوب وكان منشأ
كون احد الجهتين اعم تحققا من الاخرى والجواب عنه ان نسبة القابل
الى مقبوله لو جاز ان يكون هو الوجوب الذاتي لجاز ان يوجد الممكن
من غير ان يكون له فاعل ولا يتوقف حصوله الى فاعل اذ الواجب لذاته لا يتوقف
على غيره لكن التالي بط بديهة فكذا ما هو مقدمة لا يقال ان هذا انما
يوجب ذلك لو كان ما هو معلول الفاعل من الوجود عين ما هو الواجب
لذاته الذي هو ثبوته له لانا نقول انا قد بينا في مظانه ان ما له ثبوت لغيره
لا يجوز ان يكون وجوده في نفسه غير وجوده لغيره فلو احتاج ثبوت
ثبوت هذا الشيء لغيره الى علة لاحتاج او لم يحتج ثبوته في نفسه اليه
ولو سلم فوجود الشيء في نفسه اذا توقف على علة يتوقف ثبوته اليه
لغيره او لحجته هذا الشيء ما لم يوجد لم يمكن ان يوجد لغيره واما ما نقله المص
من الجواب بقوله واجيب بانا نعلم بديهة ان القابل من حيث
انه يوجد لغيره واما ما نقله المص قابل يجوز كونه متصفا بالمقبول و
يجوز ان لا يكون والاتصاف بالفعل ليس من حيثية القابلية بل من
حيثية اخرى ففيه ان هذا دعوى البداهة في مقام اختلف فيه العقلاء
وهي غير مسموعة هيهنا بلا بينة واما قوله اقول قد سبق الاشارة
الى ان قدرته هو علمه تعالى بالنظام الاصلح من حيث انه يصح صدور
الفعل عنه وارادته عين هذا العلم من حيث يجب صدور ذلك الفعل

عنه

فاذن علمه تعالى قدرته من وجه ومن حيث انه قدرته مع وجوب الصدور
يصح منه الصدور واللاصدور فكما انه يتحقق صحة الفعل وعدمه
بالنسبة الى علمه تعالى من حيث انه قدرة مع وجوب الصدور عنه
من حيث انه ارادة فلم لا يجوز ان يصح اتصاف ذاته تعالى بصفة
وعدم اتصافه بها من حيثية القابلية ويجب اتصافه بها من حيث
الفاعلية فانه اذا جاز اجتماع صحة الفعل وعدمه مع وجوب الفعل
بالنظر الى علمه من حيثيتين فلان يجوز في الذات الموصوفة بالعلم
اولى فان الاعتبارات في الذات اكثر فان قالوا الصحة والوجوب
من حيثيتين فان الصحة من حيث انه قدرة والوجوب من حيث
ارادة فنقول هيهنا ايضا الامكان من حيث القابلية والوجوب
من حيث الفاعلية فاما ان لا يقولوا بتحقق القدرة فيه تعالى
واما ان يقولوا اجتماعه في هذه الصورة فلي فيه بحث من وجوه
منها انه لا نم انه قد اشار الى ان قدرته تعالى نفس علمه اذ صريح
عبارته المتقدمة حيث قال وهو تعالى من حيث انه يصح بسبب
علمه بالممكنات على الاصلح ان يصدر عنه جميعها قدرة ينادي
على ان قدرته تعالى ذاته التي يفعل الموجودات بسبب علمه فيكون علمه
سببا متقدما على صحة فعله تعالى التي هي القدرة او لازمها
فلا يكون عينها ولو سلم ان في كلامه اشارة اليه كان قدرته تعالى
عين علمه الى بع الذي هو نفس ارادته على ما نص عليه بقوله
وارادته هي عين هذا العلم والفعل انما يجب بها لزم ان يكون
وجوب صدور الفعل عنه وامكانه الخاص ايضا من حيثية
واحدة قطعا ولا ينفك كون هذا ذاك اولا من حيث انه
يجب او يصح اذ الكلام فيما اذا نسب اليه الفعل فيحصل من هذه
النسبة ما تان الكيفيتان فهما بعد ان يكون في الذات الواحدة
حيثيتان فلا يكونان امرا به يعرض للنسبة ما تان الكيفيتان ومنها

ان ارادانهم قالوا ان الفعل صحيح الصدور عنه تعالى عن هذه الحيثية
واراد وبهذه الصحة الامكان الخاص فهو ع وسنده ماذكره بهمنيار فى
تحصيله بقوله وقد ظن انها اى القدرة لا تكون موجودة الا لما شأنه
ان لا يفعل وان كان من شانه ان يفعل فقط فلا يسميه الجمهور قدرة
وهذا غير واجب فانه ان كان هذا الشئ الذى يفعل فقط بغير مشية فليس له
قدرة بهذا المعنى وان كان يفعل بارادة الا ان الارادة لا تتغير اتفاقا
او يستحيل تغيرها استحالة ذاتية فانه يفعل بقدرته فانه اذا صح انه اذا
شاء فعل فيصح انه اذا لم يشأ لم يفعل واذا لم يفعل لم يشأ وليس يلزم
انه لا يشاء وقتاما حتى انه ان لم يشأ وقتا ما لم يصح قولنا اذا لم يشأ
لم يفعل فلا يصح قولنا لا يشاء فعل ولا يتغير الحكم فى ان الشئ قادر
اذ القدرة متعلقة بالمشية سواء كانت المشية يصح ان يتغير
او لا يصح ان يتغير وقال فى مبحث اثبات الواجب وصفاته اشارة
الى مانقلناه عنه آنفا وكنت ع تشابه ان القدرة هى صدور
الامر عن الشئ بمشية وبان لك مما شرح ان هذه الامور صادرة
عنه بعلم علما هو بعينه الارادة فالقدرة بعينها الارادة فان لم تعن
بالقدرة هذا بل ما يتضمن الامكان لم يصح له هذا الكلام ومثله فى النجاة والشفاء
وصرح به ايضا ابو العباس اللوكرى وغيره ايضا فلا يكون مرادهم به الامكان
الخاص وان ارادانهم ارادوا به الامكان العام فهو م ولا يلزم منه ان يكون نسبة
شئ الى شئ آخر بالوجوب واللاوجوب معا ليلزم منها تجويزهم
كون الشئ قابلا وفاعلا ومنها ان نسبة صدور الفعل اليه تعالى ان كان
نسبة الامكان الخاص اى الايجاب بارادة هى عين القدرة صح ان
يوجد شئ من الممكنات بنفسه وهو باطل قطعا اما الملازمة فلا يجوزه
من ان يكون شئ ممكن الصدور بالنسبة الى شئ وغير واجب الثبوت
له بالنسبة الى نفسه واما بطلان التالى فلان احتياج الممكن
الى العلة لامكانه من الاوليات كيف لا ولو لم يصح ذلك لانسد باب اثبات

الصانع

اى يفعل ومن شانه

الصانع لا يقال ان هذا انما يوجب من حيث انه ارادة ذلك لو لم يكن الامكان
والوجوب من حيثيتين وليس كذلك لانا اشرنا اليه من ان الواجب
من حيث انه ارادة والامكان من حيث انه قدرة لانا نقول لنا ان نقول
بمثله هاهنا ونقول ان وجوبه من حيث انه فاعل وامكانه من حيث
انه قابل واذ هو امر ظ لا يمكن ان يشتبه على عاقل فضلا عن فاضل قال المصنف
فان قلت انهم لا يقولون بالقدرة بمعنى صحة الفعل والترك بل بمعنى ان شاء
فعل وان لم يشأ لم يفعل ومقدم الشرطية الاولى واجب ومقدم
الشرطية الثانية ممتنع قلت وجوب مقدمة الشرطية الاولى وامتناع
مقدم الشرطية الثانية ان كانت مستندين الى علمه تعالى مطلقا حتى يكون
ذلك الوجوب والامتناع بالنظر الى تلك الجهة لم يتحقق القدرة بل كان
هناك ايجاب محض اذ ليس على هذا التقدير الا جهة واحدة هى وجوب
الصدور وان كان هناك جهة لا يتحقق الوجوب بالنظر اليها فيتم الايراد
فتامل ولقائل ان يقول انا نختار الاول قوله انه لو كان الامر كذلك لم يتحقق
القدرة بل كان هناك ايجاب محض قلنا ان اردت به ان يكون ايجاب
محض كاسخان النار واضاءة الشمس الصادرين عنهما من غير ان يكون
لهما علم بهما فهو ع وانما يكون كذلك لو لم يكن له تعالى علم بكيفية صدورها
عنه تعالى وبانه خير محض غير مناف لذاته تعالى وليس كذلك لما تسمع
من انه عالم بذاته علما يوجب علمه بمعلولاته وانها لازمة لذاته غير
منافية له تعالى فيكون عالما بها وبصدورها عنه وبانه غير منافية وانه
خير محض وهو غير مكره فيه فيكون مريدا لها قال بهمنيار فى تحصيله و
اذا كان معلولاته تعالى من مقتضى ذاته غير منافية لذاته فهى ايضا
مراده ارادة فعلية بمعنى ان ليس صدورها عنه معشوقيتها له فظهر
ان صدورها عنه تعالى انما يكون بمشية وارادته فلا يكون ايجاب
صدوره عنه تعالى ايجابا بحيث نفيه عنه اذ الايجاب بالارادة
والمشية لا ينافى القدرة وان اردت ان يكون هناك ايجاب بالارادة

والاختيار والمشيئة فممنوع ولا يلزم منه ان لا يتحقق القدرة والاختيار
ويكون هناك ايجاب يجب تنزيهه تعالى عنه ثم انه روح روحه لما جزم بورود
قوله الذي علمت حاله عليهم لم يثبت اثبات امتناع اثبات كون الشيء
فاعلا وقابلا الى نفسه بل نسبه اليهم فقال قالوا واذا ثبت ان البسيط
الحقيقي بالنسبة الى شيء واحد لا يكون فاعلا وقابلا معا والواجب تعالى
كذلك لم يجز ان يكون صفاته تعالى زائدة على ذاته لان فاعل تلك الصفات
اما ذاته او غيره وعلى التقديرين يلزم كونه فاعلا وقابلا اما على الاول
فظ واما على الثاني فلانه فاعل لجميع ما سواه اما بالذات واما بواسطة
ولي في الاخير من هذين الشيئين تامل اذ الوجوب انما يلزم لو لم يجز ان
يتخلف صدور هذا الامر عنه تعالى بالواسطة وليس يجب ذلك لجواز ان لا
يكون الواسطة قديمة فيتخلف ما هو بسببها عنه ويجب بعد حدوث
نسبة فلا يكون صدوره عنه تعالى واجبا والا لما جاز عدمه مع وجوده
تعالى فلا يلزم من كونه تعالى فاعلا لامر وقابلا له ان يكون نسبة شيء اليه تعالى
الوجوب والامكان معا فتدبر

الفصل السادس في علمه تعالى واثبات
انه تعالى عالم بذاته وبمعلولاته واذ بيان هذا المطلب يتوقف على تحقيق
ماهية العلم وحقيقته وما لا بد منه علينا ان نقدمه فنقول اعلم
اولا ان العلم والادراك والشعور قد وضعت في اللغة بمعنى يستدعي
عالما ومعلوما فيكون من الاضافات الحقيقية او المشهورية فذهب
من رأى انه من الاضافات الحقيقية الا انه اضافة هي حضور امر
لامر هو من جزئيات ثبوت شيء للشيء ثم بعض منهم لما رأى ان
ثبوت شيء لشيء لا يستدعي ثبوت الثابت كثبوت العمى لزيد
جوز ان يكون احد طرفيه الذي هو المعلوم لا يكون له وجود وتحقق
لا بذاته ولا بصورته وشبحه ومثاله كعلمنا باجتماع النقيضين او الضدين
او شريك له تعالى عنه ومن رأى منهم ان لهذه الاضافة لازم ااوهو تميز
المعلوم عند العالم وحضوره وعدم غيبته عنه قال ان له طرفان موجودان

احدهما

تعلم صح

احدهما العالم وثانيهما المعلوم الموجود في الخارج ثم لما رأى ان العلم
قد يتعلق بامور لا وجود لها في الخارج كجبل من الياقوت وبحر من الزيبق
وان امثال ذلك لا يمكن ان يتحقق في قوة المدركة او الآلة بان تقوم
بها او لها زعم ان لها وجود امثالها في الخارج وانها يدرك اذا كان
للعالم نسبة مخصوصة اليها مشروطة بشروط وقد فصلت في مظانه
فقرر رأيه على ان العلم اضافة بين العالم والمعلوم الموجود بوجود عيني
او ظلي غير قائم بالمدرك ولما كان لهذا القول لوازم لا يمكن ان يتحقق في نفس
الامر على ما حقق في موضعه ذهب من هو اقوى تحصيلا منهم كالفاضل الرازي
الى ان العلم اضافة بينه وبين صورة المعلوم الموجودة بالوجود الظلي
القائم بالعالم او بالآلة ان لم يكن المعلوم نفس العالم كعلمنا بزيد وانما
قرر رأيه على ان العلم بالشيء اضافة مقتضية لوجود العالم ووجود
المعلوم او صورته فيه واما الذاهبون الى انه من الاضافات المشهورية
فجمهور المتكلمين منهم لما رأوا ان كل ما يتعلق به لا يجوز ان يكون له وجود
عيني او ذهني لما قرروه في مظانه قالوا انه صفة حقيقية ذات
اضافة لا تستدعي اضافة ان يكون لاحد طرفيها الذي هو المعلوم
وجود بذاته او بصورته وان حضور شيء غير ملازم لوجود الخارج
في الذهن او الخارج وقرر رأيهم على ان المعلوم اعم من الموجود ثم
الحكماء منهم لما رأوا ان ثبوت شيء لشيء وحضوره عنده انما هو
نفس المعلوم فيه او في الآلة ان لم يكن المعلوم عين العالم فقرر رأيهم
على انه تمثل حقيقة الشيء عند المدرك يشاهدها بانه يدرك سواء كانت
غير مغايرة للمدرك بذاته وحقيقته الموجودة في الخارج كادراكه
النفس الناطقة ذاتها وصفاتها بحضور ذواتها عندها او غير حقيقته
الموجودة في الخارج كادراك الامور الغير العارضة لها بصورها المنتزعة
من ذواتها الموجودة في الخارج كما في الماديات غير مشروطة بحضور المادة
واقترانها بعوارضها او تعلقها معها كالصور الكلية المنتزعة من

نسبي صح

ان العالم صح

عند شيء صح

نفس وجوده الثابت له فهو الا
ان هذه الاضافة التي هي ثبوت
المعلوم للعالم انما هو ثبوت
المعلوم فيه صح

افراد الانسان والحيوان وغيرهما او منشر وطا بتعلقها بها كالصور المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات المنتزعة عنها بالقوة المدركة الوهمية او منشر وطه باقترانها بعوارضها الاذية المؤثرة كالصور الجزئية المدركة بالقوة الخيالية او منشر وطة بها وبحضور المادة كالصور الجزئية المدركة بالحواس الظ او بصورتها الحاصلة من ذواتها الموجودة في الخارج ابتداء من غير تعمل وانتزاع كما هو في المجردات البرية عن المادة الجسمانية ولواحقها وعوارضها كالعقول والمعدومات كشريك الباري تعالى عز اسمه واجتماع النقيضين واستدلوا على ذلك بوجوه منها انا اذا ادركنا شيئا فلا خفاء في انها يحصل لنا حال لم يكن وبداهة يشهد بها الفطرة بانها حصول امر لم يكن لا زوال امر كان فهذا الامر الحاصل ليس الا نفس امور هي الاضافة وما يقتضيها والمعلوم المنكشف الحاصل للعالم اما بذاته او بصورته والثاني من هذه الامور ليس يصلح لذلك ان لم يكن معه هذه الاضافة والا يصح ان يكون احد عالما بامر ولا يكون هذا الامر متميزا عنده وحاصلا وان كان معه هذه التي حضور المعلوم ووجوده عنده كان هذا كافيا في ادراكه ولا يكون الادراك هذا الامر واما الاول فهذين الامرين الى قبيل لم يكن الا ثبوت المعلوم عند العالم ولا معنى لوجود المعلوم او صورته الا هذا فتعين ان الادراك ليس الا نفس الصورة الموجودة في المدرك او في الاله عنده وهو كما انه نفس الادراك فهو كذلك نفس المدرك بالذات المنكشف على النفس الحاضر عنده والا لزم التسلسل وقال بهمنيار في تحصيله والمحكوم عليه بالحقيقة هو وبالعرض الامر الموجود في الخارج وقال ابو العباس اللوكري في بيان الحق والمحسوس بالحقيقة هو ما يتصور به الحاس عن صورة المحسوس لا الجسم المحسوس فيكون الحاس بوجه ما ذاته لانه المتصور بالصور المحسوسة فان قلت هذا انما يوجب ذلك لو لم يكن في المعلومية وجود الشيء في الخارج وحصوله بحسبه عند العالم به

على ما هو الظ بحسب التحليل في النظر قلت لو كفى ذلك فيه لوجب ان يكون لنا علم بكل ما هو موجود في الخارج ما دام موجودا فيه وليس كذلك ولو سلم ان هذا لا يوجب ذلك لجواز ان يكون لادراكه شرط غير دائمي لنا ان نقول لو كان الامر كذلك لما صح لنا ادراك شيء منه بعد انتفائه عن الخارج ولا ادراك امور لا يتعلق به الوجود الخارجي في وقت من الاوقات كشريك الباري واجتماع النقيضين والضدين وليس كذلك فالشيء انما علم بوجوده العقلي الذي هو نفس صورته الحاصلة عند العقل لا يقال الاعانة ما لزم من ذلك القول بالصورة في العلم بالمعدومات وهي لا يستلزم كون العلم هو نفس الصورة في ادراك الموجودات لان الادراك بمعنى واحد لا يختلف الا بالاضافة الى المدرك والمدرك فاذا علم انه نفس الصورة في موضع علم انه كذلك في اي موضع كان يرشدك اليه بقاء العلم بحاله مع انتفاء معلوله الموجود في الخارج فان قيل لو صح قولكم هذا لما صح ان يكون لنا علم بالمعدومات لان الصورة انما يكون لذي الصورة لا للعدم المحض فهو اما ان يكون في الخارج فلا يكون معدوما فيه والمفروض خلافه او في الذهن فيكون الموجود في الذهن اما هو الصورة واما امر اخر هو ذو الصورة وهو بط قطعا قلنا ليس في الذهن الا امر واحد هو الصورة ومعنى كونها صورة للمعدوم ان له ذاتا ووجودا متاصلا هو به الصورة وهو بحيث لو وجد المعدوم في الخارج لكانت عينه وهي من حيث قيامها بالذهن علم يتصف النفس ومن حيث ذواتها وماهياتها العقلية اي مع قطع النظر عن قيامه بالذهن معلوم له وجود غير متاصل بخلاف المعلوم الموجود في الخارج فان العلم به ما هو حاصل في الذهن والمعلوم بالذات نفسه والا لزم التسلسل وهي المطابقة للمعلوم بها بالعرض الموجود في الخارج وثانيا ان هذا محصل ما ذكروه وعلم منه ان العلم عبارة عن الحقيقة المنكشفة على الشيء الحاضرة عنده سواء كان هذه الحقيقة نفس ذات العلم او صفة من صفاته الموجودة في الخارج القائمة به وسواء كانت صورة مثالية

قائمة بالعالم او بغيره من الآلات موجودة في الخارج ام لا وثانيا فلان هذا انما يكون
كذلك لانا قد برهنا ان علم الشيء بذاته لا يكون بغير ذاته فلا حقيقة للادراك
على ان يكون المدرك غير المدرك بالذات ولا ان لا يكون له وجود خارجي
ثم لما رأينا ان العلم بصفاته ايضا كذلك جزمنا بان العلم بشيء مغاير
لذات المدرك لا يستدعي ايضا كون ذلك الامر غير موجود في الخارج فثبت
ان العلم سواء تعلق بالمعلوم هو نفس ذات العالم او غيره لا يستدعي ان لا يكون
وجود خارجي ثم لما رأينا ان علمنا كما يتعلق بهذين الامرين على هذين الوجهين
كذلك بامور لا يكون وجودها نفس العالم به ولا صفة من صفاته القائمة
به وهذه قد يكون معدومة في الخارج وقد يكون موجودة فيه وان الاول
منها ليس يمكن ان يصير معلوما لنا متميزا عندنا الا اذا كان موجودا
بذاته او بصورته عندنا كما ان الثاني منها ليس يمكن ان يصير معلوما
لنا متميزا عندنا الا اذا كان موجودا بذاته او بصورته عندنا كان
الثاني منها ليس يكفي في ادراكنا اياه نفس وجوده الخارجي والا لما غاب
عنا ما دامت موجودة وليس كذلك على ان هذه الاشياء قد تصير معدومة
في الخارج وهذا لا يضر في ادراكنا اياها فعلم ان ادراكنا يستدعي وجودا
آخر سوى وجودها الخارجي وهو ان لم يكن في قوتنا الدراكة فهو في الخارج
بوجه لا يكون هذه الاشياء بحسبه قائمة بامر من الامور فهو باطل قطعا
والا لزم المثل الافلاطونية وقد قيل في ابطالها ما قد قيل واما بوجه يكون
قائما بغير قوتنا الدراكة ولو كان الامر كذلك لصح ان يكون احد منا
عالما بعلم يكون قائما بغيره وهو باطل قطعا فتعين ان يكون قائما بذات
المدرك او بآلاته ثم لما رأوا ان القائم بذات المدرك او بآلاته لم يجز ان يكون
جوهر النفوس وجود الحال بدونه امتنع بعرضيته وكونه شبحا ومثالا
لما يدرك هو به لا نفس ذاته وحقيقته على ما نص عليه اللوكري بقوله بل
الموجود ههنا انما هي الآثار المحاكية لها لا نحو وهي علمنا بها وقال في موضع
آخر من كتابه ان ذوات المجردات مفارقة فلا يصير نفسها صورة لنفس

فلا يكون

ان ن

ان ولو صارت لكانت النفس قد حصل فيها صورة الكل وعلمت
كل شيء بالفعل هذا كلامه وعلم منه سوى ما حققناه لك ان علمها بالاشياء
نفس ذواتها لا صورها واشباحها واذ قد تمهدت هذه المقدمة
لك ان تقول ان قوله ان الحكماء لما رأوا ان التعلق بين المدرك والمعدوم
الصرف ممتنع بحكم البديهة وانا ندرك امورا لا وجود لها في الخارج كما في
المنامات والمتخيلات حكموا بان العلم هو الصورة الحاصلة في القوة
المدركة او الآتها ليست على ما ينبغي اذ مجرد هذين الامرين ليس يلزم ما ذكره
اما اولا فلجواز ان يكون العلم نفس الاضافة بين العالم والامور الموجودة
في الخارج او بينه وبين هذه الصورة لا نفس الصورة ولو سلم فلم
لا يجوز ان يكون العلم صفة كان لها هذه الاضافة ولا يكون الصورة
الا نفس المعلوم لا العلم واما ثانيا فلانا لو سلمنا ان هذين الامرين
يستدعيان ان يكون العلم هو نفس الصورة لنا ان لا نسلم ان ذلك
يستدعي ان يكون هذه الصورة موجودة في القوة المدركة لجواز
ان يكون موجودة في الخارج كالمثل الافلاطونية او بصورها في مجرد
آخر واما ثالثا فلانا لو سلمنا ذلك لنا ان نقول لو كان العلم صورة
في القوة المدركة لم يكن علم به وانما لامتناع حلول صورة الشيء
فيه او في الآلة ولو سلم لنا ان نقول ان معنى العلم عندهم لو كان ذلك
لما كان للواجب تعالى علم اذ ليس له قوة مدركة ولا آلة لا يقال ان قوله او
عندها لدخول علمه تعالى في الحد لان ضمير عندها راجع الى القوة المدركة
وليس له تعالى قوة مدركة نعم لو قيل ان العلم هو الصورة الحاصلة عند الذات
العقل المجردة لكان الامر كذلك ثم وجدوا ان تلك الصورة لا يتعلق
بالمادة التي يتعلق بها في الخارج لو فرض ارتفاع تلك المادة كان
الادراك بحاله كما في البرسام والنائم فحكموا بان الادراك هو الصورة
المجردة عن المادة الخارجية ضربا من التجريد حتى ان المبصر بالذات
انما هو الصورة المنطبعة في القوة الباصرة ولقائل ان يقول لو كان

الامر كذلك لم اشتبه طوا في ادراك الشيء بالحواس الظ حضور المادة الخارجية
وليس كذلك لما ستعرف هويته وايضا العلم بصفات النفس على ما حققنا بذلك
انما هو نفس الصورة المنطبعة في المادة الخارجية فلا يكون مطلقا الادراك
فقط وطا هنا التجريد ثم وجدوا مراتب التجريد مختلفة فان الصورة المحسوسة
بالحواس الظ مجردة ضربا من التجريد لكنها فقط وط بحضور المادة وقرب معاين
والصورة المتخيلة اقوى تجريدا لعدم احتياجها الى الحضور اي حضور المادة
الخارجية والمعاني الجزئية المدركة بالوهم اشد تجريدا وبراءة عن المادة حتى
يبلغ الى درجة العقل فان المعقول مجرد عن المادة ولوازمها ولواحقها
بالكلية ولذلك ينطبق على الصغير والكبير وذوي الاوضاع المختلفة
ان اراد بالمادة الخارجية ما يشمل الموضوع فلنا ان لا نسلم ان شيئا من
الادراكات الحصولية مجردة عن المادة الخارجية اذ كل واحد من الادراكات
المذكورة في مادة خارجية هي موضوعاتها وكذا ان اراد بها ما لا يشمله
لان الحاصل في القوى والآلات ليس مجردا عن المادة بهذا المعنى اذ
حصولها في القوى الجسمانية ملزوم لمقارنتها وهي مقارنة للجسم
المقارن لها فيكون مقارنة للهيولى الاولى واما من طرف القوة
المدركة فوجدوا ان ما يدرك بالآلات الجزئية المكيفة بالعوارض
الاذنية وهي الحواس لا يتجرد بالكلية عن المادة الخارجية ولواحقها
فيتعلق الادراك بها مخلوطة بتلك اللواحق فلا يكون معقولة بل محسوسة
لا ينطبق على الامور المختلفة فهي جزئية واما ما يدرك النفس بذاتها
من دون توسط الآلة فهو بواسطة تجردها عن تلك اللواحق بالكلية
قد يكون كلية نسبتها الى الامور المختلفة في تلك اللواحق كالمختلفات
في المقادير صغيرا او كبيرا او في الاوضاع يمنة ويسرة الى غير ذلك نسبة واحدة
فحصل لهم من هذه الانظار ان مناط العاقلية والمعقولية على التجرد فان
اثبت في الحيوانات نفوس مجردة كما ذهب اليه الاشراقيون ومال
اليه الشيخ في كتاب المباحثات لجريان بعض دلائل التجرد فيها كما نطقنا في

في شرح الهياكل كل ان مدار المدركية والمدركية مطلقا على التجرد ولقائل
ان يقول انهم قد فسروا المعقول بصورة مجردة عن المادة ولواحقها المؤثرة
فيه والتعقل بادراك امر كذلك من حيث هو كذلك وبناء على ذلك قالوا
ان ادراك الحواس الظ والباطنة ومدركاتها ليس تعقلا ولا معقولا و
على هذا ان اردت بناء العاقلية والمعقولية بهذا المعنى على هذا التجريد
والتجرد الذي يظهر بهذه الانحاء المختلفة فنوع اذ الصور المحسوسة بالحواس
الظ او الباطنة مجردة بهذا المعنى وهي ليست بمعقولة اتفاقا وان اردت
ان بناء العاقلية والمعقولية بمعنى آخر شامل للادراكات والمدركات
كلها على ما بنا ذي عليه قوله مدار المدركية والمدركية مطلقا على التجرد
على هذا النوع على التجريد فهو ايضا كذلك وليس يلزم منه ان يكون كل
مدرك ومدرك مجردا عن اللواحق الاذنية والغواشي الغريبة المؤثرة
فيه اذ الحواس والمحسوسات مدركات ومدركات كذلك وليس لها تجرد
عن المواد الخارجية ولواحقها هذا ولما ثبت بما تقدم من البراهين
كون الواجب لذاته في اعلى مراتب التجرد عن المادة ولواحقها و
عوارضها كان عاقلا لنفسه بذاته قال الشيخ الرئيس في الهيات شفائه
وقد عرفت ان السبب في ان لا يعقل الشيء هو المادة وعلائقها
لا وجوده واما الوجود الصوري فهو الوجود العقلي وهو الوجود
الذي اذا تقرر في شيء صار للشيء به عقل فالبري عن المادة ولواحقها
وعلائقها المتحقق بالوجود المفارق هو معقول لذاته ولانه عقل
بذاته وهو ايضا معقول بذاته فهو معقول ذاته فكان ذاته عقلا
وعاقلا ومعقولا وحاصله ان المانع عن المعقولية انما هو المادة
ولواحقها وليس للواجب هذا فيكون وجوده نعم وجودا عقليا
مفارقا من شانه اذا تقرر في شيء صار للشيء به عقل وهو بالنظر الى ذاته
كذلك وقد عرفت ان الادراك لا يقتضي صورة مغايرة للمدرك فيكون
ذاته نفس ادراكاته لنفسه فيكون عقلا وعاقلا ومعقولا ومن ههنا

سمع انهم يقولون انه تعالى عالم بذاته لانه مجرد قائم بذاته وكل مجرد كذلك
عاقل لذاته فهو تعالى عاقل لذاته بذاته اما الصغرى فقد مر بيانها واما
الكبرى فبيانها بعد تمهيد مقدمة هي ان التعقل انما هو ادراك
الشيء غير مقترن بالاين والوضع والمقدار وان المعقول مما من شانه
ان يدرك كذلك وان ما يكون كذلك لا يمكن ان يدركه الا ما هو مثله
لما برهن عليه في مباحث اثبات تجرد النفس الانسانية وان كل مجرد
يمكن ان يعقل والا لكان امتناع تعقله اما لاقترانه بالاين والوضع
والمقدار او لامتناع حصوله عند مجرد والاول باطل فرضا وكذا الثاني
لعدم توقف الادراك والتعقل على المغايرة الذاتية بين العاقل و
المعقول لصحة ادراك النفس الناطقة ذاتها بذاتها لا بتوسط في مظانه
مع انتفاء المغايرة الذاتية بينها وبين ذاتها فكذا امكانه ان كل
مجرد يمكن ان يعقل وكل ما يمكن ان يعقل وجب ان يكون له هذا اذا
وجد مجردا فكل مجرد وجب ان يكون له المعقولية اذا وجد مجردا اما
الصغرى فقد مر بيانه واما الكبرى فلان المجرد اذا وجد مجردا فهو اما
ان يكون في محل اولا فان كان الاول وجب ان يكون محله مجردا لما تقرر
في مظانه فكل ما هو محل مجرد كذلك اما ان يكون من شانه ان يعقل
ما هو حال فيه واما ان لا يكون له هذا فان كان الاول كان هذه الامور
الحالة فيه معقولا بالفعل وان كان الثاني فاما ان لا يكون لشيء منها هذا
اولا والاول باطل والا لما كان لبعض المجردات علم بما هو حال فيه
وليس كذلك فعلمنا بكثير من المجردات الحالة في نفوسنا الناطقة
فتعين الثاني وهو مستلزم ان يكون لبعض من المجردات عاقلية لبعض
من المجردات فهذه العاقلية الثابتة لهذا البعض كنفوسنا ليست
لتشخصها ولوازمها والا لما وجد بدونها في شخص آخر ولا للنفس
مهيتها النوعية والا لما وجدت بدونها في نوع آخر كالنفوس الفلكية
فيكون لامر او امور غير مخصوصة بنوع واحد واذ ليس بين النفوس

الفلكية

الفلكية والانسانية امر مشترك سوى الجوهرية والتجرد ولوازمها و
للجوهرية وحدها غير صالحة لذلك والا لما تخلف التعقل عنها في الاجسام
البسيطة العنصرية وكذا التجرد وحده ولوازمه ايضا لما مر تعين
ان علته انما يكون القيام بنفسه الذي هو الجوهرية مع التجرد او لوازمها
او المجموع المركب منها والكل مشترك بين المجردات القائمة بانفسها
فكذا ما هو معلول له فكان لكل مجرد صلاحية تعقل ما هو حال فيه وهو مستلزم
ان يكون كل مجرد حال في مجرد آخر معقولا له وان يكون كل مجرد قائم بذاته
صالحا لان يعقل اشياء واذ قد مر ان التعقل لا يستدعي ان يكون المعقول
غير العاقل بالذات ونفس ذواتها حاصلة عند انفسها كان ذواتها
معقولة لها وهو مستلزم ان يكون كل مجرد معقولا اما لذاته او لغيره و
ان يكون كل مجرد قائم بذاته عاقلا لذاته فقط او لغيره فثبت ان كل مجرد
بذاته عاقل لذاته فثبت المطلوب الذي هو كونه تعالى عالما بذاته ثم لما بينوا
ذلك وكان ذاته تعالى علة موجبة للممكنات كلها اما بدون شرط
او بشرط هو منه وكان العلم بالعلة الموجبة يستلزم العلم بالمعلول
قالوا لزم من علمه تعالى بذاته كونه تعالى عالما بجميع المعقولات هذا
اصل دليلهم وهو مركب من مقدمتين احدهما انه تعالى عالم بذاته
التي هي علة موجبة للموجودات الممكنة كلها وثانيهما كل ما هو عالم بعلة كذلك
عالم بجميع الموجودات فالواجب تعالى عالم بالموجودات اما انه عالم بذاته
فقد مر بيانه واما انه علة لجميع الموجودات الممكنة كلها فلما بيناه من
وجوب انتهاء سلسلة العلية اليه ووجوب كونه واحدا لا شريك له
واما ان كل عالم كذلك فهو عالم بجميعها فلان العلم بالعلة الموجبة مستلزم
للعلم بمعلولها واعترض عليه بوجوه اولها ما في كيفية علمه تعالى بالاشياء
واليه اشار بقوله ولما كان وجود العلة يغاير وجود المعلول اتجه عليه
ان حضورها غير حضور معلولها وحصولها ان علمه بذاته تعالى لو كان
ملزوما بعلمه تعالى بالممكنات كلها لكان احد العلمين يكون معلوما

غير الآخر منهما غيره فح ان استلزم حضورها اى حضور الذات عند نفسها
الذى هو العلم بها حضور المعلول وحصوله عنده الذى هو العلم به فهذا
الحضور والحصول اما ان يكون بطريق الارتسام ارتسام العلم بالمعلول
فى ذات العلة فيلزم ان يكون ذاته تعالى محلا للكثرة من الامور الممكنة
فان الصور القائمة بذاته تعالى لكونه غير ذاته تع لا يكون واجبة لذاتها
ففاعلها ان كانت ذاته تع لزم كون ذاته تع فاعلا وقابلا والشىء الواحد من
جهة واحدة وهو بط قطعا وان كانت غير ذاته تع كانت ذاته منفعلة
عن الغير مستكملة به ومع ذلك لزم منه القول بكون الاول ذات صفة
غير اضافية ولا سلبية والقول بان معلوله الاول غير مباين لذاته وبانه تعالى
لا يوجد شيئا مباينا لذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه وهو مع كونه
من الحالة مخالفا لما ذهبوا اليه او يكون حضورها عنده تعالى بطريق
قيام المعقولات بذواتها فيلزم المثل الافلاطونية وقد قرر فى
ابطالها ما قد قيل او يكون حضورها عنده بطريق آخر هو ثبوتها بامر آخر
هو غيرهما غير ذات العلة فلا يكون صورا علمية للعلة لان الصور
القائمة بغير الشىء لا يكون علما لذلك الشىء كيف لا ولو جاز ذلك لجاز
ان يكون زيد عالما بصورة تقوم بذهن عمرو وذلك بح ولو فرض ان يكون
ذلك الامر آلة لادراك العلة كما ان الحواس آلة لادراك النفس كان الواجب
لذاته محتاجا فى ادراك المعلولات الى آلة وهو بط قطعا لاستلزامه
استكماله تع بالغير وايضا العلم بتلك الصور ومحلها اما ان يكون صورا
قائمة بنفس تلك الصور وبنفس المحل او بصور غيرها وعلى التقدير الاول
انتقض حد العلم وعلى الثانى يلزم التسلسل ومع ذلك لا يكون صدور
محل العلم والصور بالعلم على ما اشير اليه بقوله ثم لم يكن ايجاده لذلك
الامر بالعلم لتوقف العلم عليه فهو خلاف ما تقرر من ان فرع صدور
هذه النحو من الممكنات لهذا الترتيب عنه تع انما هو علمه تعالى وهذا شك
عظيم وتعلم افترض حد العلم المغايرة الذاتية بين العلم والمعلوم

نفى

[هامش: فى الفلاسفة]

نفى بعض من الفلاسفة علمه تع بذاته وبغيره ايضا اما الاول فلامتناع
حصول الشىء عند نفسه واما الثانى فللزوم اللوازم المتقدمة واقتصر
بعض على نفى احد العلمين نظرا الى احد الدليلين ونفى بعض آخر منهم علمه
تع العلم بالعلم للزومه لا تناهى الصفات اذ علمه تع لو جاز ان يتعلق
بعلمه لكان حاصلا بالفعل لانه مقتضى ذاته وهو غير علمه وهكذا فى جميع المراتب
الغير المتناهية وليس لك ان تقول العلم بالعلم نفس العلم بدون صورة
اخرى المتغايرة بالآخر ونفى بعض آخر علمه تع بغير المتناهى لاستلزامه
صورا غير متناهية استحال تحققها ونفى ابو البركات علمه تع بالمعدومات
لان كل معلوم متميز ولا شىء من المعدوم كذلك لانه نفى محض ثم بعض من
المحققين بعد بيان عدم توقف الادراك على المغايرة الذاتية بين
العاقل والمعقول وعدم توقف الادراك على صورة المعلوم فى العالم
وعدم توقفه على صورة صادرة عن العلة ان كان العلم بالمعلولات
وبيان ان الكاتب كما يطلق على من تمكن من الكتابة سواء كان
مباشرا لها اولا وعلى من هو مباشر لها حين هو كذلك كذلك لفظ العالم قد يطلق
على من له ان يعلم سواء كان فى حال الاستحضار للعلوم اولا وعلى
المستحضر حال الاستحضار قال ان علمه تعالى الاجمالى عين ذاته تعالى
اذ هو بذاته متمكن من الاستحضار اى شىء كان فى اى وقت كان
وان عالميته بهذا المعنى لا يحتاج الى شىء غيره واما علمه التفصيلى وعالميته
بهذا المعنى فيتكثر بتكثر المعلومات ضرورة كون العلم عين الصورة الى
حصلت عند الذات المجردة التى يمتنع وحدة تلك الصورة مع كثرة
المعلوم بها وهو ظ فعلمه بذاته عين ذاته ويتحد هناك المدرك والمدرك
والادراك ولا يتعدد الا باعتبارات يعتبرها العقول واما بمعلولاته
القريبة منه تع فهو يكون عين ذات تلك المعلولات اذ لا تصور
هناك عدم حضور المعانى المدركة ويتحد هناك المدرك والادراك
ولا يتعدد الا بالاعتبار وتغايرها بالذات العاقلة واما

[هامش: حلول] [هامش: تمكين] [هامش: عبارة] [هامش: ضروره]

للمعلولات البعيدة الحادثة كالماديات والمعدومات التي من شانها ان توجد
في وقت او لتعلق بالموجود فبارتسام صورها المعقولة في المعلولات القريبة
التي هي كالمدركات لها اولا وبالذات الى ان ينتهي الى ادراك المحسوسات
ويدركها بارتسام صورها في الآلات المدركة لها وذلك لان الموجود في
الخارج خارج والمدرك للخارج مدرك لا يخفى معه فاذن لا يعزب عن علمه
مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا اصغر من ذلك ولا اكبر ثم قال
لا يلزم على هذا شيء من المحالات المذكورة في مظانها ولا المذاهب
الشنيعة واذ مدار ما ذكره على ان حضور شيء لشيء وعنده انما هو
نسبة بين العالم والمعلوم ولا يشترط فيها المغايرة الذاتية بين
طرفيها والا لا تحقق بدونها في علم الشيء بذاته ولا الوجود الخارجي
للمعلوم والا لما وجد بدونه في العلم بصفات النفس القائمة
بها الموجودة بالوجود العيني ولا قيام المعلوم بالذات الذي
هو الصور بالعالم به والا لما وجد بدونه في علمنا بالمحسوسات القائمة
بقوانا التي هي مباينة لها معلولة لانفسنا على ما بين في مظانه
ولكان نسبة فاعلية بين الواجب لذاته ومعلولاته اوكد واشد
من نسبة الصور المحسوسة المعقولة لمعلوماته المنكشفة علينا كما
قال هذا القائل بما يشير اليه قوله وما قيل من ان حصول المعلول للعلة
اوكد من حصوله للقابل بناء على ان نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب
ونسبة القابل الى المقبول بالامكان فلما كان حصوله للقابل علما كان
حصوله للفاعل علما بطريق الاولى والا لما حصل لنا علم بمدركات الحواس
اذ نسبتها اليها نسبة فاعلية بعيدة او نسبة الشرط انما هو
مشروط به هذا مجمل ما ذكره واورد عليه المص بالفحص عنه قوله فهو
توهم لان كون الشيء عالما بالشيء يقتضي وجود ذلك الشيء للعالم و
وجوده في الخارج للعلة وان كان لازما لوجود العلة فهو لا يرتبط
بالعلة الا بحسب الثبوت في الوجود ونا لا نم ان هذا الارتباط كاف

للعلم

مكان

للعلم بل لقائل ان يقول ان هذا كما يقال ان نسبة السواد الى قابله بالا
والى فاعله بالوجوب ونسبة الاول منشا الاتصاف بالسواد فلان
يكون الثانية منشا الاتصاف اولى وهذا كما لا يقول به عاقل اذ العلم
بالشيء يقتضي نسبة مخصوصة فلا يجدي تحقق نسبة اقوى وان كانت
اوكد من تلك النسبة وللجواب عنه انا بينا ان هذه النسبة عامة شاملة
للنسبة الفاعلية البعيدة او الشرط القريب والقابلية القريبة واذ
قد تبين ان نسبة الفاعل التام الى مفعوله ليست بانقص من هذه النسبة
فيكون هي اولى بان يكون نسبة علمية كيف لا ولو لم تكن الامر كذلك
لم يكن لنا ان ندرك مدركات الحواس اذ ليس لها الينا نسبة قابلية
ولا اتحادية وانما يكون لنا اليها نسبة فاعلية بعيدة اذ مفيض القوى
هو النفس الناطقة فيكون هذه حاصلة فيما هو مفعول فلذا
ندركها وانما نسبة القابل هذا بذاك اذ هذه النسبة اضعف
من هذه التي هي من جملة النسب المعتبرة في الادراك اذا كانت
كافية فيه كان الاقوى اولى بذلك يرشدك اليه قوله اولا اذ هو في
اشتراكهما في صحة اعتبارها في الادراك وزيادة احديهما على
الاخرى فيه وبالجملة ان المانع من الادراك بهذا الوجه ان كان
اشتراط الادراك بكون الصورة موجودة بالوجود الظلي فهو
ليس من شرائطه وان كان اشتراطه بمغايرة ذاتية بين المعلوم
والعالم به فهو ليس من شرائطه كعلمنا بذواتنا وصفاتنا وان كان
اشتراط كون هذه النسبة نسبة قابلية فهو ايضا ليس من شرائطه والا
لما حصل لنا العلم بمدركات الحواس فيكون نسبة عامة شاملة
لنسبة الفاعل الى المفعول وهي متحققة بين العالم والعلم والاول
منهما من شانه ان يدركه كما ان من شان الثاني منهما ان يدرك
فيكون مدركا له على ان هذا القول الصادر عن هذا المحقق اذا
عرض على القانون كان منقحا لسنده ما ذكره قدس سره ولا يتوجه عليه

المنع وانما قلنا ان ذاك كذلك اذ المعترض على الدليل المذكور قال ان
كان له تعالى علم بالمعلولات كان علمه تعالى باحد هذه الوجوه والكل باطل فكذا
ما هو ملزوم له فقال هذا المحقق انا لا نم ان علمه تعالى بها انما يكون باحد
هذه الوجوه ولم لا يجوز ان يكون بوجه آخر وهو كونها معلولات له تعالى
وسنده ما ذكره من النسبة المعتبرة فيه امر شامل للنسبة فاعلية وقابلية
فاذا كفى فيه الاضعف فلان يكفى فيه الاشد اولى فمنع هذا من باب
منع السند وهو غير مقبول عند ارباب النظر نعم لو قيل ان فيه امورا اخر
منها ان لو كان الامر كما ذكره لكان الواجب تعالى غير مختار في صدور المعلولات
القديمة عنه تعالى والمبين عندهم خلافه هف وجه اللزوم توقف تاثيره
بالوجه المذكور على علم سابق على الصدور اذ العلم بالشئ اولا يتعلق عليه القدرة
والاختيار والعلم ما قرره نفس المعلوم المتاخر عن الايجاد فلا يكون له
علم بها قبل الايجاد فلا يكون صدوره مسبوقا بالعلم فضلا عن الارادة
والاختيار المبنية تؤثر على ان ذلك يقتضي ان لا يكون ايجاد ذلك بسبب
العلم فيرجع الى ان يكون ايجاد لبعض المعلومات عين علمه تعالى به كما صرح
به الشيخ في التعليقات وهذا اقول لا يخ عن كدر كما ستشرحه ومنها
ان هذا ان كان كذلك لا يكون له تعالى علم بالممتنعات اذ ليس بواقعة
في نفس الامر ليكون معلولا له تعالى ويعلم بعلاقة العلية وفيه نظر اذ له جواب
كذلك ومنها ان فيه استكمالا بالغير كيف لا وهو سبحانه تعالى انما يصير
عالما بنفس هذه المعلومات المتاخرة عنه ومنها ان العلم بالعلم
بهذه الاشياء لا يمكن ان يكون نفسها ضرورة امتناع العلم باحد
المتغايرين عين العلم بالآخر فهو مغاير له متكثرة بتكثرها فح ان كان
قيامها بمحال هذه الاشياء لزم اجتماع المتكثر وان كان قيامها بذاته
لزم المثل الافلاطونية وان كان قيامها بذوات معلولاتها لزم
كون الذات عالمة بعلم غير قائم به والعجب ان هذا الفاضل جعل هذا
الاشكال لاعلى من قال بعلم العلم ببعض معلومات الواجب سبحانه ومع ذلك

ارتكب

ارتكب ههنا هذا واخص منه وعلى النفادير الثلثة لزم التسلسل لكان
وجه واما ما اورده المص بقوله وما قيل من ان العلم لا يتوقف على قبول
المعلوم فان النفس شاعرة بذاتها مع انتفاء القبول فلا يكون الادراك
متوقفا على ان يقبل العالم صورة المعلوم ليوجب ذلك انتفاء العلم
فيها ليس فيه قبول وضعفه لا يشير اليه قوله فهو لا يجدي نفعا اذ يمكن
ان يكون مناط الاتصاف بالعلم احد الامرين اما العلية واما القبول
فلا يتحقق بمجرد العلية لانتفاء ما هو المناط وان تحقق نسبة اخرى ففيه
ان مناط الاتصاف بالعلم ان كان بدونها لكن التالي باطل فكذا المقدم
اما الملازمة فلامتناع تحقق الشئ بدون ما هو مناط له واما بطلان
التالي فلانا ندرك المحسوسات بالحواس الظ وليس هذه الامور قائمة
بانفسنا ولا متحدة بنا فلا يكون مناط الادراك احد الامرين فقط
ومنها انا لا نم ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ان اريد بها
العلة المطلقة الشاملة للعلة التامة والناقصة اذ قد يتصور كثيرا ما
علة الشئ ولم يخطر ببال ما هو معلول له وكذا ان اريد به العلة من
حيث انها علة اذ العلم بها من هذه الحيثية متاخر عن العلم بالمعلول
لانها موجبة للعلم بها وان اريد بها انها من حيث انها موجبة
للمعلول يستلزم العلم بها العلم بمعلولها فانا لا نم ان الواجب
لذاته عالم بذاته من هذه الحيثية اذ العلية والمبدائية لكونهما من
الاضافيات لم يجز ان يكون معرفتها عين معرفة ذاته فيكون
مغايرة له فلا يكون العلم بذاته ملزوما للعلم بها ومع ذلك اخذ
هذا في بيان ذلك مصادرة وجوابه ما اورده المص بقوله فان قلت
لما كان تعين المعلول من قبل العلة اذ لو لم يتعين بها لكان صدوره عنها
دون غيره ترجيحا بلا مرجح فيقتضي العلة امرا معينا كذا وصفة كذا
فيتعين الماهية بهذه الصفات بحيث لا شاركه غيره في ذاته وجميع
صفاته باقتضاء العلة اياه فيصدر الموصوف عنها ولا شك ان

موقوفة المقتضى لامر مخصوص يستلزم معرفة ذلك الامر ولما كان الواجب لذاته
علة مقتضية لجميع الممكنات بخصوصياتها على ما هي عليه في نفس الامر فانه
يقتضي امرا مخصوصا ومعه امور مخصوصة اخر هلم جرا وكان المقتضى
لتلك الخصوصيات نفسه لكنه لانه المقتضي البحت لا الشيء المقتضي كما انه
انه الوجود البحت وكان عالما بنفسه علما حضوريا كان لا محالة
عالما بالمقتضى لتلك الخصوصيات وذلك يستلزم العلم بالخصوصيات من نفسه
واذ من البين ان العلم بالعلة بهذا الوجه لا يتوقف على العلم بالمعلول
لم يلزم منه المصادرة بيان ذلك ان هذه المناسبة التي ادعاها المجيب
لا يجوز ان يكون من الاعتبارات والا لما كان لها وجود في نفس الامر
بدون الاعتبار وما لا يكون فيها لا يمكن ان يكون مرجحا للشيء وفيها فلا بد
من الامور المحققة في نفس الامر فالمناسب للمعلول الذي هو علة ذاتية
له اما امر واحد او امور كثيرة متقدمة على ذات المعلول والعلم
لما يكون كذلك لا يتوقف على العلم بمعلوله فلا يكون العلم من حيث
هو علة متوقفا على العلم بمعلولها واما ان هذا العلم علة للعلم بمعلوله
فلان العلم بها اما حضوري كما هو نفس العلة الذاتية المتعلقة بذات
المعلول تعلقا اشد من التعلق بين العاقل والصور المعقولة
والمحسوسة الكائن في تعقلها فيكون هذا التعلق كذلك واما حصولي
يستلزم لتكثر العلة وتعددها ولو في الشهود العلمي وتكثر العلة
بالزوم لتكثر معلولها ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا لاستحالة
وجود الملزوم بدون وجود لازمه وتكثرها في الشهود العلمي فكذا
تكثر معلولها يرشدك اليه ما ذكره المحقق الطوسي في بعض تصانيفه
بالفارسية علم بعلة مقتضى علم بمعلول است بر وجه حصول صورتي مساوي
علة از ان جهة كه علة بود منفك نتواند از حصول صورتي مساوي
معلول فيكون العلم بالعلة الموجبة موجبا للعلم بمعلولها لا يقال
ان اللزوم بين العلة ومعلولها انما هو بحسب الوجود الخارجي لا بحسب

لتكثرها

ليتحقق اينما يتحقق علته لان المناسبة المذكورة التي هي العلية انما هي
للماهية الموجودة اذ الوجود لعدم تحققه في نفس الامر لا يمكن ان يكون
نفس هذه المناسبة ولا شرطا لها لما عرفت آنفا فيكون الماهية نفس
العلة الذاتية وهي قد تتكثر بحسب الشهود العلمي فكذا ما هو معلول لها على انا
لو سلمنا ان للوجود مدخلا في العلية لنا ان نقول ان هذا مندفع بمثل
ما دفعناه احسن تدبره فثبت ان العلم بالعلة الموجبة الذاتية توجب
العلم بالمعلول وسقط ما اورده عليه المص بقوله فاقول فيه نظر اذ من
البين ان الواجب لذاته ليس عين هذا المفهوم المشتمل على النسبة
المستلزم لتعقل الطرفين بل انما يصلح ان يراد بقوله انه هو المقتضي
البحت بان علته لذاته لا لامر بعرضه مثل تصور غاية او غيرها وح لا يظهر
ان العلم به يستلزم العلم بمعلوله فان اقتضاءه اياه بذاته لا يستلزم
ان لا يلزم من تعقله تعقله لجواز ان لا يكون المعلول لازما بينا للعلة
حتى يلزم من تعقلها تعقله وبالجملة يقع المدعى غير مبين سقوطا ظاهرا اذ قد
قدمت ان المراد بتعقل العلة تعقل ذات هي لذاتها علة وان هذا
التعقل ملزوم لتعقل ما هو من لوازمه قال الشيخ الرئيس في الكتاب نقله
في آخر هذا المبحث عبارة طويلة محصولها ان ذاته لو لم يعقل الاشياء
الى ان توجد يكون لا يعقل من نفسه انه مبدأ ذلك الشيء على الترتيب
الا عند ما يصير مبدأ فلا يعقل ذاته لان ذاته من شانها ان يفيض
عنها كل وجود هذا كلامه وهو صريح فيما حققناه لك وقد يقال ان المغايرة
المذكورة انما توجب انفكاك احد التعقلين عن الآخر لو لم يكن ذات
العلة متضمنة لذات المعلول وليس كذلك اما الملازمة فلان ذات العلة
اذا كانت متضمنة لذات المعلول لم يجز ان ينفك احد التعقلين عن الآخر
لامتناع تعقل الكل بدون تعقل جزئه بخلاف ما اذا كان ذات المعلول
خارجة عن ذات العلة اذ ح جاز ان لا يكون الاول لازما بينا للثاني
فينفك احدهما عن الآخر واما حقيقة المقدم فلما يشير اليه قوله قبيل لما كانت

الاشياء باسرها صادرة عنه تعالى وهو مبدأ لها على التفصيل كان محيطا
بها احاطة النواة بالشجرة فهذه العلاقة تكون ذلك الامر جميعها اجمالا
وعلما بها واورد عليه بانه لا احاطة للنواة بالشجرة وليس فيها الشجرة بالفعل
وهو ظ ومن المحققين من ادعى قدس سره بعد تبيين ان المعلوم بالذات
ليس الا الامر الحاضر بذاته عند العالم به الذي هو بالحقيقة العلم وان تميز
شيء عند شيء او ادراكه والعلم به لا يستدعي حضور نفس ذاته بذاته عنده
وحضور ما هو مثله عنده والا لما كانت الصورة الذهنية التي هي شبح الشيء
ومثاله علما به وليس كذلك اذ الصورة الخيالية التخيلية مثلا مع انها
من مقولة الكيف على ما هو مذهب المنصور في العلم قد تكون موجبة لتميز
الجبل عند العالم به الذي هو من مقولة الجوهر فلا يكون ادراك الشيء
الملزوم لتميزه عنده ملزوما لحصول ذاته عنده ان ذاته تعالى التي مبدأ
الكل عين العلم بالاشياء كلها والنهاية في قوله وقس كما ان بالصورة
المخصوصة بالشيء يتميز ذلك الشيء عند المدرك على ما مر اليه الاشارة
من ان احد المتباينين كالجبل يمتاز عند المدرك لمباينة الآخر التي
هو كيفية مخصوصة مثلا كذلك بالمقتضي بخصوصية شيء يتميز ذات
المقتضي وصفاته بحيث لا ان ذكر غيره ولذا وجب ان يصدر عنه
هذا الامر المخصوص لا امر آخر يشاركه في النوع والجنس مثلا وكما ان الصورة
التي بها يتميز الشيء اذا حصل عند المدرك كان علما له كالعلم بالسماء
مثلا من صورته الحاصلة في الذهن علما لا يكون المعلوم بالذات الا نفسها
كذلك المقتضي الذي يتميز به الشيء اذا حصل عند المدرك كان علما
به يرشدك الى ذلك دلالة اجتماعات الكواكب مثلا على الآثار المترتبة
عليها دلالة قطعية او ظنية مع ان ليس بينهما مناسبة نوعية بل
جنسية ولما كان المقتضي لجميع العالم على ما هو في نفس الامر امرا واحدا
اذ يتميز باقتضائه كل ذرة من ذرات الوجود سواه لا استبعاد في
ان يكون ذلك الامر اذا حصل عند المدرك كان علما بكل واحد منها وح يكون

جميع الاشياء في الشهود العلمي الذي هو بمنزلة الوجود دائما او احدا للكل
المعلم الثاني واجب الوجود مبدأ الكل فيض وهو ظ فله الكل من حيث
لا كثرة فيه فهو من حيث هو ظ يتنال الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد
ذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في وحدته هذا خلاصة ما ذكره
قدس سره بعبارته واعترض عليه المص بقوله اقول لما كانت العلة مباينة
الذات للمعلول مغايرة له في الوجود لا يكون حضورها حضوره
وما لم يحضر الشيء عند المدرك لا يكون مشعورا به بمجرد كونه مبدأ انشائه
وعلى فرض حضوره يجري الترديد المذكور سابقا من ان حضوره اما
في ذات العالم او في غيره وكلاهما يستلزم المحذور على ان قياس الصورة
على العلة وازالة الاستبعاد بذلك القياس مستبعد جدا اذ الصورة
عين ماهية المعلول على ما هو التحقيق او شبح له او مثال له على الوجه المرجوح
المصادم للتحقيق وليس العلة حقيقة المعلول ولا مثالا له كما لا يخفى فقياس العلة
على الصورة قياس فقهي مع ظهور الفارق ولي فيه بحث اما اولا
فلان ما ذكره من الدليل على ان حضور العلة ليس عين حضور المعلول
جار بعينه في ادراك الاشياء المباينة للمدرك اذ ما حضر عنده
ليس ذات المدرك ولا ما هو ماهيته على ما هو المذهب المنصور
في العلم فلا يكون حضوره حضورها الخ فما هو جوابكم فهو جوابنا
واما ثانيا فلانه ان اراد ان ادراك الشيء حضور نفسه وذاته عند
المدرك فهو منقوض بما لا ذات له في نفس الامر كشريك الباري
عز اسمه واجتماع النقيضين والضدين وان اراد ان ادراكه حضور
نفسه عند المدرك او امر به يتميز عنده سواء كان صورته وشبحه ام لا فنقول
والامر ههنا كذلك اذ ذاته تعالى لما كانت معينة مميزة للاشياء كلها
كان العلم بها عين حضورها عنده فيكون عالما بها واما ثالثا فلانا لو سلمنا
جريان الترديد المذكور سابقا هناك لنا ان نختار شقا ثالثا هو انه عين
ذاته تعالى ولا يلزم منه محذور اذ لا استحالة في كون شيء عين ذاته كما

ان لا استحالة في كون مثال الشيء وشبحه الذي هو ملزوم حضور ذي الشبح
عند العالم به حضوراً لا يستدعي كون الحاضر غيره في هذا النحو من الوجود عين
ذاته وكيفية تنكشف هي بها مثلا وأما رابعاً فلان ما ذكره في التحقيق انما
هو كون الصورة عين ماهية المعلول كونها كيفاً خلاف التحقيق فهو
خلاف التحقيق على ما حققناه في شرحنا التجريد العقايد النصيرية
وأما خامساً فلانا لا نم ان حقيقة العلة ليست مثالاً للمعلول ان اراد
ما يعين الشيء ويميزه تميزاً ذاتياً لا يتوقف تميزه على امر آخر وان اراد
ما هو اخص منه فانا لا نم ان ادراك الشيء انما هو باحد الامرين المذكورين
لجواز ان يكون بامر آخر هو ذات العلة المميزة لا بد لنفي ذلك من دليل
وشاهد وبينة وأما سادساً فلان ما توهمه من الفارق المميز فهو
ليس كذلك اذ الظ ان الفارق انما هو المباينة بين العلة والمعلول
في الماهية والوجود او كون احد الامرين علة والآخر معلولا وكل واحد
منهما قد يوجد في العلم اما الاول فلان الصورة الحاصلة من الشيء عند
القوة المدركة قد يكون كيفاً ومثلا للمعلوم والمعلوم بها قد يكون
مباينا لها فلا يكون مباينة العلم لمعلومها موجبا لعدم المعلومية
بها وأما الثاني فلان العلم بشيء قد يكون علة لوجوده في الخارج فلا يكون
العلية منافية للعالمية ليلزم منه ان يكون بينهما فرق ثم انه زرع زرعه
لا ابطال اقوال هؤلاء الموجهين بامور قد علمتها اراد ان يعقبه
لما فهمه من كلامهم فقال اقول والذي يشبه ان يكون مذهب الحكماء
هو ان ذاته تعالى عين العلم القائم به كما انه عين الوجود القائم بذاته
فهو علم بذاته وعلم بمعلولاته اجمالا كما سبق التلويح اليه من نقل كلام
من قال ان الصورة المحسوسة لو قامت بنفسها كانت حاسة ومحسوسة
ولقائل ان يقول انا لو سلمنا ذلك فغاية ما لزم منه ان يكون ذاته
تعالى علما بذاته ولا يلزم منه ان يكون علما بمعلولاته بعين ما ذكرته
قبيل ذلك فقد العلم القائم بذاته علم بذاته تعالى باعتبار وهو مسلم واما
انه

انه علم اجمالي بمعلولاته باعتبار آخر فهو في محل المنع والحيثية الاولى انما يصح
ان يكون علة للحيثية الثانية لو صح ان يكون ذاته باعتبار علما بمعلولاته
وهو لم يثبت بعد ولو تثبت في اثباته بامثال امور قد تقدم ذكرها
ورد عليه ما اورده عليهم فما ذكره من ان علمه تعالى بذاته علة لعلمه بغيره
فهو كلام حق وصدق لما قدمناه من ان العلم بالعلة يلزم للعلم
بمعلوله ولكن ليس يلزم منه ان يكون هذا العلم عين العلم بمعلوله
باعتبار آخر فما لم يثبت هذا لم يصح ذلك واما ما ذكره بقوله كما ان العلم
الاجمالي فينا مبدأ للعلم التفصيلي فكذلك العلم الاجمالي الالهي
خلاق للصور التفصيلية في الخارج وفي المدارك العقلانية والانسية
وغيرها فالمعلولات كلها حاضرة له من غير ان يكون فيها كثرة بحسب
الحضور فان اراد به ان له تعالى علمين احدهما اجمالي هو عين ذاته وثانيهما
تفصيلي هو عين ما اوجده في الخارج والمدارك على ما هو الظاهر من
كلامه لقائل ان يقول انك قد قررت في اول هذا الفصل ان المعلوم
بالذات انما هو نفس الصور الحاصلة في المدرك او الآثار لا الامر الموجود
في الخارج وقررت آنفاً ان الحق هو ان العلم بالشيء يستدعي حضور
ماهيته عند المدرك لا حضور شبحه ومثاله فلزم عليك ان علمه تعالى الاجمالي
بمعلولاته اذا كان ذاته تعالى كان المعلوم عين ذاته والمعلوم عندك
الذي هو نفس ماهيات الاشياء انما هو نفس العلم لا غير فيكون
ذاته تعالى عين حقيقة معلولاته فيكون جوهراً كما يكون كيفاً وغير
ذلك من الحقايق المعلولة له تعالى المعلومة بهذا العلم واذ هذه
الذات التي هي حقايق هذه الاشياء موجودة في الخارج وهي جوهر
وعرض كانت في وجودها قائمة بذاتها غير قائمة بذاتها وهو كما
ترى على ان هذا الامر لا معقولية له اذ الامور المختلفة الحقيقة لا يمكن
ان يكون لها حقيقة واحدة بسيطة اللهم الا ان يدعي ان ذاته تعالى
مركبة منها تعالى شانه عنه وكما لزم عليك ذلك في علمه الاجمالي كذلك لزم عليك

في علمه التفصيلي ان يكون علمه تعالى عين معلولاته وهو امر قد نقلت بسالف وفي تحقيقه
هذا اذا كان المعلوم بالاول من العلمين نفس العلم وبالثاني نفس المعلولات
واما اذا لم يقل به وكان المعلومات في العلم الاجمالي معدومات صرفة
لا تشم رائحة الوجود لزم وقوع التعلق بينه او بين علمه تعالى وبين
المعدومات المطلقة وقد علمت انه من المحالات وان كانت موجودات
بوجودات غير اصلية على ما هو مقتضى العلم بالشيء على ما هو المشهور
لزم المثل الافلاطونية ان قامت هذه الامور بانفسها او قيام معلوماته
بذاته تعالى او بذات مباينة له وهو قد ابطله قبيل ذلك وان اراد به ان
ذاته تعالى علم اجمالي لمعلولاته ومعلوماته ليس الا المعلولات الموجودة
في الخارج والمدارك العقلانية الانسانية على ما ينادي عليه قوله فان الصورة
العقلية في العلم الاجمالي واحد مع كثرة المعلومات على ما تقرر في موضعه
فهو خلاف ما قرره من ان المعلوم بالذات انما هو نفس العلم لا غير و
ومع ذلك لا معنى لصح كون الذات هو العلم اذ الحاضر عند العالم به كاف
في انكشافه ولا يحتاج الى امر آخر والا لزم التسلسل في العلم بالعلم ثم لو
تبين ان ذاته مع بساطته ومباينته للمعلولات صح ان يكون علما
بالامور الممكنة معلولاته ولا يلزم منه محذور هو كونه تعالى عين ...
الاشياء او امور اخر فيه قد انتهى الى صح قوله فهذا الوجود العلم الاجمالي
هو بعينه الوجود الذي ذكرنا انه مبدأ انكشاف الموجود بنسبة الى
جميع الموجودات كما سبق وليس هناك وجود عارض بل وجود
غيره عبارة عن انتسابه الى ذلك الوجود القائم بنفسه كما سبق تفصيل
ان سلمنا ان جميع ما اورده في بيان هذا الامر الممتنع ان يتم بتمام شيء
منها فقوله كانه وجود قائم بذاته امر لم يثبت بعد وليس امر الهواء
اليه بخلاف ما يفصح عنه قوله فهو عالم قائم بذاته لقيام البرهان على
صحته ونصر بحجتهم به في سائر كتبهم واما قوله ولما كان علمه تعالى مبدأ
للممكنات وتخصيصا لوجودها كان بهذا الاعتبار قدرة وارادة

لا محالة

ففيه انك ان اردت بكون العلم مبدأ للممكنات انه مبدأ فاعلي لها فهو ع
اذ حضور ذوات الممكنات عنده تعالى ليس علة فاعلية لوجودها في الخارج
وان اردت به اعم من ذلك لم يلزم منه على تقدير التسليم كون علمه نفس
قدرته قال المحقق الطوسي في شرح رسالة مسئلة العلم في جواب ان العلم
هل يصح ان يكون مؤثرا الا القدرة ام لا اقول الايجاد وهو اصدار الشيء عن
علته والعلم كما سبق بيانه هو حضور عنده واذا كان الشيء قد
صدر وجوده عن شيء فقد حضر عنده فيكون باعتبار الصدور عنه
معلولا له وباعتبار حضوره عنده يكون معلوما له والجهة التي
باعتبارها صدر تسمى بالقدرة والتي باعتبارها حضر تسمى بالعلم واذا
عقليان مضافان لشيء واحد الى شخص واحد من جهتين احديهما
العقل ولم يتكثر المضافان بسببه والفعل بان احدهما هل يصح ان
يضاف اليه الآخر فمن تلك الجهة التي هو عليها قوله بط وهو ان يقال
لاب جلس مقابلا لابنه هل الاب من جهة الابوة هو المقابل و
هو امر ترى هذا الكلام آخره يدل دلالة ظاهرة على ان علمه تعالى ليس عين
قدرته فامثال هذا انما نشأ من الغفلة عن الحيثيات والاعتبارات
وحسبان ان ليس لها مدخل في الاحكام الحكمية وليس كذلك على ما ينادي
عليه قولهم ولولا الحيثيات لبطلت الحكمة فلا تغفل عنها واعتبر مثل
ذلك في سائر الصفات كما سبق دون ... اذ على هذا يرتفع الاضطراب
الواقع في كلام الناظرين في كلامهم كما وقع في كلام المص في كتابه هذا
اذ كلامه تارة يدل على ان القدرة غير العلم واخرى يدل على انها عينه وهو
انما نشأ من عدم اعتباره الحيثيتين وحسبان ان حكم احد الحيثيتين
حكم الاخرى وليس كذلك اذ لكل حيثية حكم ليس يجب ان يكون
للحيثية الاخرى فباعتبارها يظهر توجيه الرموز المنقولة عنهم وتندفع
الشبه والشكوك عن كون الممكنات معلومة له تعالى من غير ان يكون
مرتسمة في ذاته تعالى او في غيره او قائمة بذاتها على ما مر اليه الاشارة في قول

بعض من المحققين قال اللوكري في بيان الحج العقل البسيط في الاول
ذاته بخلاف العقل البسيط الذي يحصل لنا وكما يلزم العقل البسيط
فينا مبدأ المعقولات المفصلة كذلك العقل البسيط الذي هو في
الاول مبدأ لوازم التي هي المعقولات المفصلة وهذه اللوازم مهيات
في الاول لا على سبيل الانفعال بل على سبيل الفعل وهي اما ان لا يعتبر غير متناهية
اذ ليست في الترتيب الطبيعي الذي يكون اعتبار اللانهاية فيه بالفعل
ممتنعاً قام البرهان على امتناعه واما ان يعتبر غير متناهية لا على ذلك الترتيب
فلا يعرض عنه محذور بل امثالها موجودة بالفعل عارضة للامور المتناهية
فان المثلث لا يمتنع ان يكون له لوازم وخواص غير متناهية وهذا العقل
البسيط في الاول لا يكون متكثراً فيه بل هو ذاته لانه الفعال لهذه المعقولات
والفعال لها ذاته ومهيته فالنفوس غير فعالة الا بحصول تلك الهيأة هذا
وفي الشفاء لا تظن انه لو كانت للمعقولات عنده كثرة الصور التي
يعقلها اجزاء لذاته وكيف وهي تكون بعد ذاته لان عقله لذاته
وذاته ومنه يعقل كل ما بعده يعقله لذاته علة عقله ما بعد ذاته معلول
عقله لذاته على ان المعقولات والصور التي بعد ذاته انما هي معقولة
على نحو المعقول العقلي لا النفسي وانما اليها اضافة المبدأ التي تكون
عنه لا فيه بل اضافات على الترتيب بعضها قبل بعض وان كانت
معا لا يتقدم ولا يتأخر بالزمان فلا يكون هناك انفعال في المعقولات
هنا كلامهما وانما اطنبنا بذكرهما ليعلم ان تفصيلا واجمالا ونحوهما
غير ما فهمه اللص فما ذكره من ان البعض كلامه يوهم ان علمه تعالى بالارتسام
فيه متمسكاً بعبارة الاشارات حيث قال فهما ادراك الاشياء من ذاته في
ذاته هو افضل انحاء كونه مدركا ومدركا وهو ينافي قواعدهم كما سبق
فهو انما يكون كذلك لو كان توسط حرف الجر بين شيء وشيء يقتضي مغايرة
ذاتية بين المتعلق والمتعلق ولا يكفي فيه مغايرة اعتبارية وليس كذلك
فما ذكره الراسخ في الهيئات الشفائية بقوله فان المعقول هو الذي مهيته المجردة

متكثرة

لشئ

لشئ والعاقل هو الذي له مهية مجردة لشيء وليس من شرط هذا ان يكون هو او
آخر بل شيء مطلقا والشيء المطلق اعم من هو او غيره هذا كلامه فقد يتوسط
اللام بين الشيء ونفسه فاذا جاز ذلك لم لا يجوز توسط في بين شيء ونفسه
على ما يفصح عنه قولهم العلم هو الصورة الحاصلة في الذات المدركة
ان مدله تعلم الشيء بنفسه او بغيره فيكون كلامه في قوة ان علمه بذاته الذي
هو عين العلم بمعلولاته ملزوم ان يكون له تعالى او فيه او عنده صور
هذه الاشياء ضرورة انقسام العلم بانقسام معلومه فكان علمه تعالى صورا
فيه باعتبار انه علم بمعلومات كثيرة واما ما توهم من ان في كلامه امرا به
يندفع كلام بعض منهم مبني على المثل الافلاطونية فهو انما يكون كذلك
لو لم يستدع علمه تعالى الاجمالي معلوما بل معلومات لا يمكن ان يكون عين
ذاته تعالى وليس كذلك لما اشرنا اليه سابقا من ان هذا العلم له معلوم
بل معلومات لا يمكن ان يكون نفس الموجودات الخارجية لما قدمه من
انه غير ممكن ولا نفس ذاته لكونها مهية مختلفة لا يمكن ان يكون عين
ذاته البسيطة الموجودة في الخارج فتكون موجودات قائمة بذواتها
لا المعلول من معلولاته لامور قدم اليه الاشارة ولا نعني بالمثل الافلاطونية
الا هذا فلا يكون قوله هذا دافعا لذلك على ان ذم بهم الى هذا جاز ان يكون
اشارة الى ان العلم المذكور وان كان عين ذاته الا انه من حيث انه معلومات
متكثرة ليس نفس الذات ولا نفس العلم ولا جزء واحد منها ولا قائمة
بذاته فيكون في صقع ربوبيته على ما نص عليه بعض الاعاظم فتوهم بعض
انها قائمة بذواتها في الخارج فتكون مثلا افلاطونية وليس الامر كذلك
واما ما قال بعض آخر منهم وذهب الى ان علمه تعالى عبارة عن ايجاد
جوهر ينطبع فيه جميع المعقولات فانا لو سلمنا ان قوله هذا وليس
فيه تغيير وتحريف لا يخفى على من له وقوف به جاز ان يكون مراده منه
انه تعالى عالم الاشياء لكونه علة لها كان علمه تعالى بمعلولاته الاول نفس
علته التي هي ايجاده واذ لذلك علم بما هو متأخر عنه من الموجودات

ضرورة

الممكنة الصادرة عنه تعالى بتوسط كان علمه هذا علا لجميع الموجودات الممكنة
وكانه نظر الى ذلك قال آه فما ينبغى عنه قوله والتجأ بعضهم الى ان ايجاده الذى
هو نفس فاعليته عين العلم وسمى ذلك العلم علما فعليا بالمعنى المشهور وهو
ان يكون العلم سببا لوجود المعلوم فى الخارج بل المعنى ان يكون العلم عين
الايجاد فى الخارج اذ علمه تعالى بذاته الذى هو عين ذاته التى هى بذاته علة
للاعدام وان كان علة للعلم بما سواه لان عليته هذا ايضا بهذا الوجه
لا يوجب الا وجودها الشهودى العلمى بوجه الابصار بذواتها موجودة
فى الخارج فلا يكون علمه هذا سببا لوجودها وانما يكون عين ايجاده الذى
هو فاعليته التى هى نفس ذاته لان نفس ايجاده فى الخارج عين العلم
بها فكان هذا القائل جعل العلم الفعلى مقابلا للعلم الانفعالى واراد به
ما لا يكون بانفعال وهذا الايجاد ان يقدح فى الاعتذار الذى يثبتونه
للمبدأ تعالى كما سبق اليه الاشارة اذ علمه تعالى بهذا الوجه لا الممكنات آه
ولا هذه بوجوه آه وقالوا انه ارادته تعالى وعنايته فلا حاجة لقولهم
هذا الى تأويل يشير اليه قوله والقول بانه وجوده فى الخارج وان كان عين
العلم بالذات لكنه يغايره بالاعتبار فهو من حيث انه علم متقدم و
سبب ومن حيث كونه وجودا فى الخارج اذ هو مع انه تكلف لا يصح ان
يأول قولهم هذا ابدا ذاك وانما يصح لو انهم قالوا ان علمه تعالى نفس
وجود الاشياء فى الخارج ولا يبقى كلامهم ذلك اذ صريح عبارتهم ليس
الا ان علمه تعالى هو نفس الايجاد لا نفس الوجود فكيف يصح ان يأول
هذا بذاك ومع هذا هو اقرب من الوجوه السالفة اذ ليس فى كلامهم
هذا ما يوهم ان يكون بين علمه تعالى بالممكنات وبين العلم بذاته تعالى
مغايرة ذاتية كما يوهم ذلك الكلام غيرهم لا سيما الوجه الاخير الذى ذهب
اليه المتكلمون النافون للوجود الذهنى القائلون بعلمه تعالى فى الازل
بالمعدومات الممكنة الذى اشار اليه المص بقوله كون الممكنات معلومة له تعالى
من غير ان يكون مرتسمة فى ذاته تعالى او فى غيره او قائمة بذواتها فان كلامهم

هذا يوجب ان يكون له تعالى علم ازلى بهذه المعلومات الممكنة ولا يكون
هذه المعلومات منكشفة عليه تعالى ح اذ بهم يقولون العلم قديم والتعلق
حادث وهو ما لم يتعلق بالمعلوم لم ينكشف عليه ولهذا شبهوا علمه
تعالى بالمرآة وتعلقه بالمعلوم بتعلق المرآة بالمرئى وانه سفسطة ظ
اذ لا معنى للعلم الا ما ينكشف به شئ فكون ام علما لا يكون له معلوم من
باب ان يقال ان هذا اب لا ابن له وابن لا اب له وهو بط قطعا
فكذا هذا نعم انهم لو قالوا ان علمه تعالى مع كونه ازليا لا يكون تعلقه حادثا
وانما يتعلق بالاشياء فى الازل لكان بطلانه بوجه آخر هو ان هذا يوجب
ان يكون بينه وبين المعدوم الصرف حين عدمه تعلق وهو بط قطعا
اذ التعلق بين العالم والمعدوم الصرف فى غاية الوحدانية والمراد
بالمعدوم الصرف ما لا يكون له ولا لما يعينه ويميزه وجود الا ان يكون له
بذاته فقط وجود والا لما صح ان يكون لنا علم بالمعدوم وليس ذلك كذلك
ولكن ليس لذلك اثر فى كلامهم او يكون له هذا ولم يحصل البناء ثم ان علمه تعالى لما كان
عين ذاته وهو الـ علم المعلولاته وكذا الحال فى ساير صفاته فانها علماء
فرأ الاشارة راجعة الى ذاته تعالى فان ذاته تعالى قدرة وارادة وغير ذلك
قال بعض المحققين ما يشير اليه قوله وما قيل فى توجيه صفاته تعالى عين ذاته
ان الصفة ههنا بمعنى الخارج المحمول كالقايم والقادر والمريد وهى عين
ذاته واراد به ان عين ذاته تعالى من غير ان يقوم به شئ صح ان يطلق
عليه هذه الاوصاف بخلاف غيره من الممكنات الممتنع ان يتصف
بها بدون قيام امرها والحال كما ذكره هذا القائل المحقق قدس سره
فدفع كلامه هذا بان صحة الحمل فى هذه الامور مشتركة بين الواجب تعالى
وغيره فلا يصح ان يوجه به كلامهم لم يصح اذ ذاك انما يكون كذلك لو ادعى
هذا المحقق ان لا فرق بينهم الا بذاك وليس فى كلامهم هذا ذاك كما
لا يخفى على من له وقوف بكلامه هذا الواقع فى تصانيفه سيما رسالة
اثبات الواجب تعالى وصفاته فان قيل اذا كان علمه تعالى بالممكنات

ومعلولاته عين ذاته تعالى وهو عالم بالمتغيرات من الممكنات الحادثة
على سبيل التعاقب لانها بهذا الوجه من معلولاته تعالى سيّما وسلسلة الممكنات
وقد علمت ان العلم بالعلة ملزوم للعلم بمعلولها فهو تعالى عالم بها فاذا
تغير حال المعلوم كان يعدم منها شيء بعد ان كان له وجود او عكس ذلك
فاما ان يتغير علمه به ام لا فان كان الثاني ولم يتغير علمه بها لزم الجهل اي
لزم اتصافه بالجهل المركب لعدم مطابقة علمه تعالى للواقع وهو باطل قطعا
وان كان الاول وتغير علمه بها لزم منه تغير ذاته اذ علمه بها نفس ذاته تعالى
وفي الشفاء ان الفاسدات ان عقلت بالماهية المجردة وما يتبعها
مما لا يتشخص لم يعقل بما هي فاسدة وان ادركت بما هي مقارنة لمادة و
عوارض مادة ووقت وتشخص لم تكن معقولة بل محسوسة او متخيلة ونحن قد بينا
في كتب اخرى ان كل صورة لمحسوس وكل صورة خيالية فانما تدرك من حيث
هي محسوسة او متخيلة بآلة متجزئة قلت انه تعالى يعلم المتغيرات على وجه لا يتطرق
اليه تغير مع كونه مطابقا للواقع لانه اذا عقل ذاته وعقل انه مبدأ كل
موجود عقل اوائل الموجودات عنه وما يتولد عنه ولا شيء من الاشياء
يوجد الا وقد صار من جهة ما واجبا بسببه فتكون هذه الاسباب
يتادى بمصادماتها الى ان يوجد عنها الامور الجزئية فالاول يعلم الاسباب
ومطابقاتها فيعلم ضرورة ما يتادى اليه وما بينها من الازمنة وما لها
من العودات مثلا يعلم ان الحادث الفلاني في الآن الفلاني او الزمان
الفلاني ويعدم في الآن او الزمان الذي بعده وهكذا في سائر الحوادث
فانه يعلمها بعلم اجمالي هو عين ذاته تعالى على وجه لا يتطرق اليه التبدل
كما يتبدل علمنا الاجمالي بالامور المترتبة المتعاقبة وانما يلزم التغير
فيه تعالى لو كان علمه تعالى بسبب حضوره في الآن او الزمان كما في علمنا
بها اذ من مدركاتنا ما ليس لنا ان نحس بها الا في زمان معين او آن
او في مكان معين مثل ان نعلم ان زيدا قائم الآن فان هذا علم
ليس ان نعلمه علما مطابقا الا الآن وقوعه ثم اذا قعد فلا بد ان يتغير

علمنا

ضرورة

علمنا هذا ونعلم انه قاعد الآن والا اي وان لم يتغير علمنا هذا ابدا لكنا
جاهلين بحاله لعدم مطابقة علمنا به اياه وكان استمرار علمنا بقيامه جهلا
مركبا واما اذا فرضنا ان نعلم ان زيدا في ذلك الآن او في ذلك البعض
من الزمان متصف بصفة القيام وفي ذلك البعض الآخر بصفة القعود ولم نتعين
الزمان بالحضور عندنا بل بالاسباب مقتضية له على ما نص عليه الشيخ فيما نقلنا
عنه وهكذا في جميع الاحوال الموجودة الحاصلة بهذا المعلوم في نفس الامر
فلا يلزم فيه تغير وتبدل ويمكن تمثيله للتوضيح تارة بعلمنا بالاحوال المترتبة
المتعاقبة السابقة فان لنا علما بها وذلك العلم لا يتغير اصلا ومع انه
ليس فيه كذب وتارة اولى بالتوضيح ان احدا منا اطلع على الاحوال
المتعاقبة اللاحقة بسبب العلم والاطلاع على الاسباب المؤدية اليها
فان علمنا هذا بها علم حاصل قبل وقوعها بسبب ان المعلوم به لم يوجد
كما في المنجم المطلع على الاوضاع المترتبة المتعاقبة اللاحقة بحسب الحساب
فانه يعلم الاوضاع المتعاقبة مترتبة ولم يكن في هذا العلم تغير اصلا وهذا
مما يشتبه على ذي فطانة وقد اوضحناه في رسائلنا وتعليقاتنا بامثلة
اخر ليس شيء منها باوضح منه كما لا يخفى على من له ادنى وقوف بتصانيفه
سيما الزوراء او شرحها ثم اعلم انه قد اشتهر عن الحكماء انهم ينفون
علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الجزئي المانع بنفس تصوره عن فرض الشركة
وتجويزه واستمر التشنيع عليهم الناظرين في كلامهم بان ذلك يستلزم
عدم احاطة علمه تعالى بجميع الممكنات تعالى عن ذلك وتارة اخرى بانه لا شك
في انه اي الشان والامر من جملة معلولاته الجزئيات على الوجوه الجزئية
اذ هي بهذا الوجه من الممكنات فتكون معلولة له تعالى بالواسطة او
بدونها وقد قرر ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول عندهم
فيلزم منها ان يكون الواجب لذاته عالما بها على الجزئي لانه علم بجل ما يستند
اليه ومن جملته الجزئيات الممكنة الموجودة على الوجوه الجزئية فالقول
بعدم تعلق علمه بها على هذه الوجوه اما ان يكون من قبيل استغنا بعض

ذلك مع

باوضح منه

الجزئيات عن الاحكام الكلية العقلية على ما هو داب اهل الروية وهو غير جائز
عندكم واما ان يكون من قبيل الاشتلام في هذه المقدمة او في مقدمة اخرى من
مقدمات علمه تعالى بمعلولاته بل يكون انه نقض دليلكم هذا على علمه تعالى بمعلولاته
بذلك ويقال ان دليلكم هذا لو تم لا تخلف عنه مقتضاه لكن التالي باطل
فكذا المقدمة اما الملازمة فلامتناع تخلف اللازم وانفكاكه عن ملزومه
واما بطلان التالي فلان دليلكم هذا في الجزئيات الممكنة الموجودة اذ هي
معلولة له تعالى والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول مع انها في الجزئيات
من حيث انها جزئيات ليست بمعلومة عندكم فيلزم عليكم بطلان وقد صرح
بتكفيرهم في ذلك اكابر المتاخرين من العلماء الراسخين منهم الغزالي فانه قال
يجب تكفير الفارابي وابن سينا لامور منها نفي علمه تعالى بالجزئيات على الوجه
الجزئي فقال المحقق الطوسي في شرح رسالة مسئلة العلم ان المعنى واللفظ
من كلامهم هذا ومن كون علمه تعالى كليا ليس ما فهموا بل معناه انه تعالى لا يعلم
الجزئيات على وجه يكون في بعض الاوقات مدركا لها وفي البعض غير مدرك
لها او يكون عالما بوقوعها في بعض الامكنة غير عالم بها في بعض آخر منها كما
كادراكنا للامور المحسوسة فانا ندرك بعضا منها في بعض من الازمنة
ولا ندركها ذلك في بعض آخر منها بل يكون عالما بجميع الموجودات الكلية
والجزئية في جميع الاوقات بحيث لا يعزب عن علمه مثقال ذرة
في الارضين والسموات وذلك لانه ندرك الموجودات من العلم
بعللها كما قرروا والعلم المتعلق بالشيء من هذه الحيثية لا يمكن ان يتغير
ويتبدل اذ المعلول من هذه الحيثية انما هي ماهيته وعوارضه اللازمة
والغير اللازمة من الكم والكيف والاين والوضع وغير ذلك مثلا
نعلم ان انسانا مقداره كذا وصفته كذا ولونه كذا واقع في مكان
كذا وهذا النحو من العلم لا يتغير بتغير الازمنة ونسبة هذا العلم وذلك
العلم بعلم القاري للكتاب الذي يتعلق نظره بحرف حرف على الولاء
فان نظره يتعلق بهذه الحروف شيئا بعد شيء ويغيب الشاهد عنه

من تلك الوجوه

بعد

بعد العلم باللاحق واما الذي بيده السجل مطويا يكون الى جميع الحروف
نسبة واحدة لا يفوته شيء منها هذا محصل كلامه وانت خبير بانه سوى انه مخالف
لتصريحاتهم بانه يعلم الجزئيات على وجه يكون نفس تصورها غير مانع عن
الشركة امور ذكرت في مظانه سلك استاذنا المحقق قدس سره في حواشيه
على شرح التجريد مسلكا آخر محصوله ان علمه تعالى بخصوصيات الجزئيات على وجه
لا يمنع نفس تصوره وقوع الشركة فيها انما هو لنحو ادراكها لا لامر فيها وهو
امر راجع الى العلم على ما فصله وهو غير قادح في كون الباري تعالى عالما بجميع الموجودات
بوجه لا يخرج عن علمه تعالى شيء من معلولاته والمصنف قدس روحه كان اقبل
منه هذا كما لا يخفى على من له وقوف بحواشيه على شرح التجريد فرجع عنه
بعد برهة من الزمان وقبل قوله هذا واضافه على حواشيه على شرح التجريد
وبنى الجواب على ما اورده على الحكماء في هذه علية وقال وانما يتجه تكفيرهم
في ذلك لو قالوا بان بعض الامور ليس معلوما له تعالى عن ذلك علوا كبيرا
كما فهمه المتاخرون من كلامهم ومنشأ ذلك انهم حسبوا ان تصور الماهية
انما يمنع فرض الشركة بواسطة امر مخصوص ينضم اليه وهو المسمى التشخص فما لم يدرك
ذلك الامر المخصص كان المدرك كليا واذا ادركه وقيد الماهية النوعية
به صار المدرك جزئيا كما هو مذكور في كتب الامام الرازي وغيره
من المتاخرين حيث قالوا ان الماهية النوعية لا يمنع نفس تصوره
فرض وقوع الشركة بين كثيرين فلا بد ان يكون فيه ما يوجب ذلك واذ
ذلك ان كان كليا آخر كان حكمه حكم الماهية النوعية لا بد وان ينتهي
هذا المخصص الى تشخص يمنع نفس تصوره فرض الشركة ولا يكون له ماهية كلية
والا لم يحصل الجزئي الحقيقي فان ضم الكلي الى الكلي لا يفيد الجزئية فلو لم يكن
في التشخص مخصص كذلك لم يمنع تصوره فرض الشركة فما يمنع نفس تصوره
فرض الشركة يكون فيه مخصص كذلك فلو لم يكن علمنا بالتشخص الا كليا
لا يكون لنا علم بهذا المخصص ولذا حسبوا ان كون علمه تعالى بالجزئيات
على الوجه الكلي مبني على عدم علمه بهذا المخصص وتاكد ذلك الحسبان عندهم

بما ارادوا ان الحكماء يمنعون حصول صور الجزئيات المادية المجردات فخفي الغبار
في المجردات فنسبوا اليهم انهم ينفون علمه بالاشخاص المادية من حيث
انها كذلك وذلك كفر صريح وقول فضيح يتحاشى عنه من له ادنى مسكة من
العقل فضلا عن الحكماء وذلك لان كونه تعالى عالما بجميع الجزئيات والكليات
بحيث لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارضين والسموات قد صار
من ضروريات الدين بوجه لا ينكره واحد من المسلمين واذا كان كذلك
لا بد وان يحقق مذهبهم ليتبين انهم ليسوا عادلين عن هذا الحق
الصريح الشاهد به الذهن الصحيح فحققه واشار اليه بقوله وتحقيق
مذهبهم ان مناط الكلية والجزئية نحو الادراك لا التفاوت في المدرك
اذ لو لم يكن الامر كذلك لما صح ان يدرك شيء واحد بوجهين احدهما كلي
والآخر جزئي وليس كذلك اما الملازمة فلان التفاوت في المدرك ملزوم
ان لا يكون المدرك باحد النحوين عين المدرك بالآخر واما بطلان التالي
فلان احدا منا لو احس شبحا كان ادراكه اياه جزئيا حقيقيا واذا
احتجب عنه بوجه لا يكون له علم الا وقد علم اشتراك العالمين في جميع ما هو معلوم
منه كان ادراك احدهما اياه جزئيا وادراك الآخر اياه كليا فلا يكون
مدار الجزئية والكلية على ما هو المدرك فيكون التفاوت بينهما بنحو الادراك
وفيه نظر اذ له جواب كذلك فهم يثبتون علمه تعالى بجميع الامور الممكنة الموجودة
الصادرة عنه تعالى بحيث لا يشذ شيء من الاشياء الموجودة ولا يعزب
عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا اصغر من ذلك ولا اكبر ولكن
علمه تعالى بها من وجه لا يمتنع فرض الشركة لما علمناك من ان منشأ المنع المذكور
ليس مرافقا للادراك وان الكلية والجزئية انما تنشآن من نحو الادراك لا من
ادراك المخصص وعدم ادراكه ليكون عدم ادراك شيء بالوجه الجزئي ملزوم
ان لا يدرك منه شيء فكل ما يدركه نحن بطريق الاحساس بالحواس الظاهرة
وبالحواس الباطنة ايضا كالتخيل فهو مدرك له تعالى بطريق التعقل الملزوم لان
لا يمنع نفس تصوره فرض اشتراكه كما ان ادراكنا اياه بهذا الوجه يمنعه عنه

وليس فيه نقص وانما النقص اذا كان ادراكه اياه بوجه ادراكنا لاحتياجه
في ادراكه بهذا الوجه الى آلة تجب ان يكون ادراكه تعالى منزها كيف لا ولو كان
كثير من الصفات والافاعيل في حقه تعالى نقص وان كان كذلك في حق غيره
تعالى كما لا يخفى كذلك الادراك التخيلي مثلا نقص في حقه تعالى ولقائل ان يقول
انا لو سلمنا ذلك لنا ان نقول ان كون احد الادراكين المتعلقين
بشيء واحد لهذا الوجه ان كان لامر لزم ترجيح احد المتساويين على الآخر
بلا مرجح وموجب وان كان لامر فهذا الامر اما ان يكون معلولا له تعالى
واما ان لا يكون كذلك لكن الثاني باطل لاستحالة ان يكون له معلولا لا يكون
علمه به لما تقرر من ان العلم بالعلة ملزوم للعلم بالمعلول فيكون الواجب تعالى عالما بهذا
النحو من العلم فلا يكون ادراكه اياها بوجه كلي وله جواب تركناه لعدم
خفائه على من له اهلية فهم لا ينفون علمه تعالى بشيء من الاشياء بل ينفون
عنه التخيل والاحساس مع اثبات ادراكه تعالى جميع المحسوسات والمتخيلات
بطريق التعقل ولا يثبتون في الاشخاص المادية ما ليس له مادية كلية حتى لا يمكن
ادراكه بطريق التعقل ومن البين انه لا يتعلق بهذا التقدير تكفير سواء
تم دليلهم على ذلك اولا وسواء طابق الواقع اولا ومن كفرهم في ذلك
فانما هو بتخيل انهم نفوا علمه تعالى ببعض الامور المشهور بين جمهور
المتبادر الى الاوهام دون الافهام وهم براء عنه وانت تعلم ان التكفير
انما يتعلق بما يلتزمه القائل لا بما يلزم من كلامه ولم يلتزمه كما لا يخفى
على من تتبع كتب العقائد ومن المحتمل ان يكون كلامه هذا جوابا
آخر عن ذلك وحاصله انا لو سلمنا ان هذا يوجب ان لا يكون له
علم ببعض الاشياء ليس لنا ان نكفرهم به بعد انهم يعترفون بانه تعالى عالم
بالكليات والجزئيات بحيث لا يعزب عن علمه تعالى مثقال ذرة
في الارضين والسموات اذ ما هو من ضروريات الدين ليس الا ذلك
لا انه علمه تعالى على وجه كلي او جزئي ولذا لا يكفر من اعترف بعلمه تعالى من المتكلمين
ويقول ان العلم قديم والتعلق حادث او يقول ان علمه تعالى اضافة مستدعية

لان يكون لها ح فان لا يمكن ان يوجد احد ط فيها في الازل ثم ان قولهم
هذا ملزوم ان لا يكون هذه الاشياء معلومة له تعالى في الازل وبعد
عدمها وانتفائها ايضا الفصل السابع في قدرته واثبات
انه قادر القدرة عبارة عن كون الشيء بحيث يصح صدور الفعل
عنه وعدم صدوره عنه بالقصد قوله بالقصد متعلق بصدور
الفعل والازم ان يكون فعل القادر وعدمه كلاهما بالقصد وليس
كذلك كما حققنا في موضعه ولما كان ذاته تعالى قد ثبت انها موجد
للممكنات كلها عالمة بها وبصدورها عنها غير مكرهة فيه عما ياتي
عنه فوره كان علمه تعالى بالنظام الاكمل سببا لصدور الممكنات عنه
عنه تعالى بهذا الوجه لا بوجه آخر والممكنات آخر بهذا الوجه او
بوجوه آخر وهو لا يحتاج في ذلك الصدور عنه الى امر آخر كان ذاته بهذا
الاعتبار الذي علمته آنفا قدرة ليس على ما ينبغي لما علمناك من اعتبار كونه
تعالى قدرة غير اعتبار كونه تعالى قدرة غير اعتبار كونه علما فلم يصح ان احدهما
هو الآخر نعم لو نسب اليه انه باعتبار ما اراده كما يصح عنه فورا واذا نسب
الممكنات اليه اي الى علمه تعالى من حيث انه كاف في تخصيص صدورها
عنه تعالى كان بهذا الاعتبار ارادة لكان الامر كذلك كما حققنا في موضعه
من ان الارادة من اقسام العلم فيصح ان علمه ارادة بخلاف القدرة
فانها لا يصح ان يكون قسما من العلم فما ذكره من ان التغاير بين القدرة
والارادة كالتغاير بينهما وبين العلم بل بين العلم والذات اعتباري
كلام حق لكن لا يلزم منه ان يكون العلم نفس القدرة وبالعكس لكون كل
منهما باعتبار يوجب ان يكون المعتبر غير الآخر فالحق ان يقال هو تعالى
من حيث صحة الصدور اي صحة صدور الفعل عنه قادر ومن حيث انه
حاضر عنده نفسه العلم والعالم ومن حيث انه علمه تعالى او قسما منه مخصص
الصدور عنه مريد ومع ذلك ليس ذاته تعالى باحد الاعتبارين عين الآخر وباعتبار
آخر وان صح ان يحمل احدهما على الآخر واذا قد تقرر ذلك فاعلم ان المشهور

عن

عن الحكماء بين الجمهور انهم يفسرون القدرة بكونه ان شاء فعل وان لم يشاء
لم يفعل ويجعلون مقدم الشرطية الاولى في حقه تعالى واقعا بل واجبا ويجعلون
مقدم الشرطية الثانية غير واقع في حقه بل ممتنعا وجعل المنافون
هذا التعريف منشأ الخلاف بينهم وبين المتكلمين فانهم يجوزون
عدم صدور العالم عنه تعالى في الازل بان لا يتعلق ارادته تعالى فيه ويجوزون
افناءه اي افناء العالم بعد وجوده بالكلية بان لا يبقى منه شيء والفلاسفة
الحكماء وانما قال ان هذا مشهور اشارة الى امرين احدهما ان ليس لهم ههنا
تعريفان واصطلاحان في القدرة اذ الشيخ بعد ان عرف القدرة في الهيات
الشفاء بانها هي الحالة التي للحيوان وبها يكون له ان يفعل وان لا يفعل
بحسب المشية وعدم المشية وزوال العوائق وان هذه قد يقال لها
القوة قال وقد يشكل من هذه الجملة امر القوة التي بمعنى القدرة فانها
تظن انها لا يكون موجودة الا لما من شانه ان يفعل ومن شانه
ان لا يفعل فان كان الاول من شانه ان يفعل فلا يرون ان له قدرة
وهذا ليس بصادق فانه ان كان هذا الشيء الذي يفعل فقط يفعل
من غير ان شاء فذلك ليس بقدرة ولا قوة بهذا المعنى وان كان
يفعل بارادته الا انه اذا تم الارادة لا يتغير ارادته وجودا اتفاقيا
او يستحيل تغيرها استحالة فانه يفعل بقدرته وذلك لان حد
القدرة التي هؤلاء يؤثرون ان يحددوها به موجود ههنا وذلك
لان هذا يصح عنه ان يفعل اذا شاء وكلاهما
شرطين اي انه اذا شاء فعل واذا لم يشأ لم يفعل وانهما داخلان
في تحديد القدرة على ما هما شرطيان وليس من صدق الشرطي
ان يكون هناك استثناء بوجه من الوجوه او صدق حملي فانه ليس
قولنا اذا لم يشأ لم يفعل يلزم ان يصدق لكنه لا يشاء وقتا ما واذا كذب
انه لا يشاء البتة قولنا اذا لم يشأ لم يفعل يلزم ان يصدق فوجب ذلك
قولنا واذا لم يشأ لم يفعل فانه هنا يقتضي انه لو كان لا يشأ لما كان يفعل

على انه اذا شاء يفعل وانه اذا شاء فعل فيصح انه اذا فعل فقد شاء فيصح انه
اذا لم يشاء لم يفعل واذا لم يفعل لم يشأ وليس في هذا انه يلزم ان لا يشاء
وقتا ما وهذا بين لمن عرف المنطق هذا كلامه بعبارته وانما اطنبنا الكلام
بنقله ليعلم انه ليس لهم خلاف معهم في حد القدرة وتفسيرها وانما الخلاف
في ان هذا الحد المرضي عند الفريقين هل هو شامل لقدرة يكون المشية
لازمة له ام كما ذهب الحكماء الى هذا الشمول كما تقدم ذكره وذهب
المتكلمون الى خلافه فالخلاف في ان الصحة المعتبرة في القدرة هل يصح ان
يكون المراد الامكان العام ام لا ان لهم لتوافقين والخلاف بينهم انما
نشأ منه وثانيهما ان منشأ الخلاف بين الفريقين قد يقال انه
ليس هذا اذ الفاضل الرازي قال في المحصل ان منشأ الخلاف بين الفريقين
كونه تعالى موجبا في ايجاد العالم او مختارا فذهب الحكماء القائلون بايجاب
صدوره عنه تعالى الى قدمه وذهب المليون الذاهبون الى اختياره
الى خلافه ثم قال لو اتفق الفريقان على الايجاب او الاختيار لاتفقا
على القدم او الحدوث وقال المحقق في شرحه للاشارات
ان الفلاسفة لم يذهبوا الى ان القديم يمتنع ان يكون فعلا لفاعل
مختار ولا الى ان المبداء الاول ليس بقادر مختار بل الى ان قدرته و
اختياره لا يوجبان كثرة في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية
المختارين من الحيوانات ولا كفاعلية المجبورين من ذوي
الطبايع الجسمانية وانه تام في الفاعلية وان العالم ازلي مستند اليه
وقال في نقد المحصل ان المتكلمين انما ذهبوا الى خلاف ما ذهب
اليه الحكماء لان العالم حادث بدلايل دلت عليه لا لانه فعل المختار
او لان علة الاحتياج هو الحدوث لان هذا قبل بعضهم ذهابهم
اليه لامر آخر هو ان قولهم في حد القدرة اذا شاء فعل واذا لم يشاء
لم يفعل هل هو شامل للوجوب ليكون الصحة الماخوذة في تعريف القدرة
بمعنى الامكان ام لا فيكون من الصحة عن الامكان العام فما ذكره بقوله

لانهم لم

ولكن

ولكن ان نقول ليس التعريف منشأ الخلاف بل منشأ قول الحكماء بوجوب
تحقق مقدم الشرطية الاولى وامتناع تحقق مقدم الشرطية الثانية
وقول المتكلمين بامكانهما وذلك ليس خلافا في معنى القدرة والاختيار
فقول حق لكن لا لما سيذكره بل لما علمناك من انه ليس لهم نزاع في اصل
التعريف وانما النزاع في صدقه على ما افاده فمنهم من يقول ان هذا دال
على ذلك فيكون الايجاد لهذا الوجه ايجادا بالقدرة ومنهم من يقول
انه غير صادق عليه فلا يكون الايجاد بهذا الوجه ايجادا بالقدرة والاختيار
من جميع وجه محصول محل النزاع الا ان هذا من باب القدرة والاختيار
ام لا الا ان المشية لازمة ام لا بعد اتفاقهم على معنى القدرة والاختيار
على ما يفصح عنه قوله فان الفريقين لعدان يتفقان على احد التعريفين
يمكنهم هذا الخلاف كما علم مما سبق ولقائل ان يقول لو كان الامر كذلك لما ذهب
محققوهم الى خلافه ولم يقولوا ان الصحة ان كان بمعنى امكان الخاص
فالواجب سبحانه لا يمكن ان يتصف به لكن الشارط التصحيح بهمنيار به
وقد نقلنا مما سلف فلا حاجة الى الاعادة قال ابو العباس اللوكري في القدرة
فيه تعالى خالية عن الامكان وهو صدور الفعل عنه تعالى بارادته بحسب علمه قال
فان لم يعتبر بهذا الوجه كان فيه امكان و واجب الوجود منزه عن ذلك
وايضا جاز ان يتفق الفريقان على احد التعريفين ووجوب
تحقق تقدم احد الشرطين وامتناع الآخر ومع ذلك اختلفوا
في عدم صدور العالم عنه تعالى في الازل لوجوب حدوثه وامتناع
ازليته كما ذهب المليون وقال ان ارادته تعالى الازلية قد تتعلق
في الازل بوجوده فيما لا يزال لامتناع وقوعه فيه منهم مع ذهابهم
الى ازلية الارادة الملزومة لوجوب تحقق مقدم الشرطية الاولى
قد ذهبوا الى حدوثه فلا يكون لهم منشأ الخلاف وجوب تحقق الشرطية
وامكانه كما ان الحكماء مع ذهابهم الى هذا الوجوب قائلون بحدوث
الحوادث لامر آخر او لامور آخر تمنع امتناع عدم الصدور في الازل

ليس في وجوب تحقق مقدم هذه الشرطية والا لكان كل موجود صادر عنه
تعالى قديما الا ان ارادته تعالى قد تعلقت بوجوده في الازل فذهابهم الى قدم
العالم لامتناع الحدوث الزماني الملزوم بوجود زمان يتوقف على وجود
حركة يتوقف على وجود جسم هو من جملة العالم فيمتنع ان يوجد العالم بعده
فلذا صار قديما لا لان مشيئة الفعل قديمة كما ان حدوث العالم عند المتكلمين
لامتناع قدم العالم لا لعدم تحقق الارادة في الازل وتعلقها اليه فيه فاقرره
من ان وجه ذلك خلاف ما ذهب كل واحد من الفريقين اليه واما
ما فرعه عليه بقوله فان قلت ان كان المراد بالصحة الامكان الذاتي
فلا شك في تحققه في المقدمتين فان العالم ممكن فلا ينفك عنه صحة وجوده
وعدمه وان اريد به سلب الامتناع الذاتي والغيري معا فلا شك في انتفائه
فان العالم موجود فيكون الواجب بالغير فلا يصلح سلب الامتناع المطلق
عن عدمه فلا يظهر وجه الخلاف في وجوب مقدم الشرطية الاولى وامتناع
مقدم الشرطية الثانية ففيه ان الصحة المذكورة مأخوذة في تعريف القدرة
فيكون صفة لها لا للممكن بقاؤها فيه ملزوما لبقائها فيها او في المقدمتين
كيف لا وهو من باب ان يقال لما كان الامكان صفة للمعلول قائمة
في حالتي الوجود والعدم كان لعلته هذا الامكان الموجود فيه وامكان
عدم المعلول ملزوم لامكان عدم علته وهو كما ترى ملزوم لامكان عدم
الواجب لذاته الذي هو علة للممكنات كلها الموصوفة بالامكان
الذاتي فلا حاجة الى ما اجاب عنه بقوله قلت ان عدم العالم ممكن بالنظر
الى ذاته لامتناع زوال الامكان الذاتي عنه لكن عدم مشيئته تعالى له
ممتنع بالذات عندهم ولا منافاة بين امكانه الذاتي وامتناع عدم
صدوره عنه بالنظر الى مشيئته فعدمه ممكن بالذات لكن عدم مشيئته
تعالى له ممتنع بالذات فصح ان عدم صدوره عنه ممتنع بالذات وان
كان هو في نفسه ممكن العدم اذ قوله هذا يوهم ان الامكان والامتناع
ههنا صفتان لموصوف واحد هو الممكن وان الكلام فيه وليس كذلك لما علمنا

فالحق

فالحق في الجواب على ما نبه اليه ان الصحة المذكورة في تعريف القدرة
صفة لها وامكان الممكن صفة له فلا يكون بقاء الثاني موجبا لبقاء
الاول كما ان انتفاء الاول او وجوده ليس ملزوما لانتفاء الثاني او وجوده
فلم يصح قوله والمتكلمون ينكرون ذلك ويقولون بجواز عدم مشيئته
له تعالى اذ لو كان الامر كذلك لم يكن مشيئته تعالى قديمة عندهم وليس كذلك
لما تقرر في مظانه واشرنا اليه سالفا واما قوله فلو اريد بصحة صدور
الفعل عن القدرة وعدم صدوره عنها ما يرادف الامكان الذاتي
للمقدور لم يكن بين التعريفين خلاف ولم يكن التعريف منشأ لذلك
بل يكون منشأه تجويز عدم مشيئته تعالى للممكنات كما ذكرناه اولا
ولذلك فسر بعض الحكماء القدرة بالصحة المذكورة ومع ذلك قال بقدم
العالم وان اريد ما ذكرناه آنفا من جواز عدم مشيئته تعالى له كان
ذلك الخلاف الواقع بين التعريفين منشأ الخلاف بين الفريقين
ففيه بحث اما اولا فلانه ان اراد بالمرادفة بين الصحة والامكان
ما يشمل المرادفة والمساواة في الحمل فهو امر لا يمكن ان يتحقق هناك
فضلا عن ان يترتب عليه وان اراد به المساواة بحسب التحقق لنا ان لا نم
ان لا فرق بين التعريفين هناك اذا خذ التعريفان لا يكون شاملا
لامتناع عدم المشيئة بخلاف الاخر واما ثانيا فلان ما ذكره في ان
المراد ان كان ما ذكره آنفا كان منشأ الخلاف اختلاف التعريف
الصادر عنهم فهو انما يكون كذلك لو لم يكن كل واحد من التعريفين مختار
كل واحد من الفريقين وليس كذلك فمنشأه امر آخر هو ذهاب
احدهم الى ان الصحة وتعلق المشيئة الواقعين في التعريف شامل
للوجوب وذهاب الاخر الى خلافه واذ قد تقرر ذلك نقول
قال المتكلمون اي محققوهم ان القدرة في الحيوان من الكيفيات
النفسانية فهو نوع لصفة مؤثرة وفق الارادة وانما قالوا انها
صفة اذ هي عندهم من الكيفيات لا من الاجسام على ما ذهب اليه ضرار

وهشام حيث قالا ان القدرة على البطش هي اليد السليمة وعلى المشي
هي الرجل السليمة ولو كان الامر كما ذكره لوجد القدرة في جميع الاجسام لاشتراكها
في الجسمية ولا من العرضيات على ما ذهب اليه بشر بن معتمر وتبعه الفاضل
الرازي في المحصل وقال فيه ان كان مرجع القدرة فينا الى سلامة الآلات
والبنية عن الآفات فهو معقول وان كان امرا آخر ففيه النزاع وخرج
النفوس والصور النوعية وانما قال تؤثر ليمتاز به عن صفة لا تؤثر
كالعلم بصحة الشخص وانتفاء الآفات الذاهب الجبائي الى انه هو القدرة
وليس كذلك والا لما تخلف عنه مقتضاه اذ غير الممنوع مثلا قد يكون
قادرا ولا يكون له العلمان المذكوران كما ان الممنوع غير قادر عند من يقول
ان القدرة مع الفعل وقد يكون له العلمان المذكوران وانما قال على وفق
الارادة ليخرج عنه مثل المزاج اذ هو وان كانت صفة مؤثرة الا ان
تأثيره لا يكون على وفق الارادة وهي مصححة للفعل وعدمه وتعلقها
بالطرفين على السواء اذ لو لم يكن الامر كذلك لما احتاج الى ارادة ترجح
احد الطرفين على الآخر وذهب الاشاعرة الى ان تعلقها باحد الطرفين
فقط لان القدرة عندهم مع الفعل فلو كانت متعلقة بالطرفين
لزم اجتماع النقيضين وستعلم ما هو الحق فيه واختلفوا في انها اي
القدرة الحادثة التي يقال لها الاستطاعة هل يكون مقدمة على الفعل
ام لا فذهب الاشاعرة الى انها مع الفعل والمعتزلة الى انها قد يكون
قبله واذا القدرة المؤثرة بالفعل من حيث هذا الوصف مقارنة
للفعل لا محالة قال المص اقول النزاع انما هو في ذات القدرة كما يعلم
من دلائل الطرفين ولو كان الامر كما فهمه لما قال الفاضل الرازي وغيره
من المحققين ان المراد بالقدرة ههنا ان كان بها القدرة التي هي مبدأ
الافعال المختلفة ومؤثرها كملت جهات تأثيرها او لم يكمل تأثيرها
حقيقيا كما هو عند المعتزلة او تأثيرا او تسببا عاديا كما هو اقرب ان القدرة
بجميع شرائط تأثيرها المؤثر الحقيقي كما هو عند الاشعري فلا شك في انه

يوجد

لا محالة

يوجد مع الفعل وهو ظ وقبله ايضا للفرق بين الزمن والممنوع من الفعل
وبعده ايضا يوجد ان الفعل القدرة على الاتيان بمثل ما اتى به حين
الفراغ عن الفعل وكما لا شك في هذه لا شك في جواز تعلقها بالطرفين
والضدين وان اريد بها القوة والقدرة التي يكون مع جميع شرائط
التأثير فلا شك في انه لا يكون الا مع الفعل لا قبله لامتناع تخلف المعلول
عن العلة التامة ولا في امتناع تعلقها بالضدين او المقدورين
ضرورة ان الشرائط المخصصة لها لجهة غير الشرائط المخصصة بها لذاك
اذ صحة هذا الترديد يتوقف على ان لا يكون المتنازع فيه معينا بانها
ذات القدرة او مع الشرائط بل يشكك اليه استدلال الاشاعرة تارة
بانها لو تقدمت على الفعل لما كان لها وجود عنده لامتناع بقاء
الاعراض اذ قولهم هذا اشعر بان المراد بها ذات القدرة واخرى بانها
لو كانت متقدمة لكان فعله ممكنا حين عدمه لكن التالي بط فكذا المقدم
اما الملازمة فلاستدعاء تعلقها الممتنع ان يتحقق بدون متعلق
ممكن امكان متعلقها ح واما بطلان التالي فلامتناع اجتماع النقيضين
وبانها لو كانت موجودة قبل الفعل لكان الفعل قبل وقوعه
ممكن لكن التالي بط فكذا المقدم اما الملازمة فلما مر واما بطلان
التالي فلاستلزامه كون القدرة مع الفعل لا قبله وامثال هذا يوهم ان
الكلام في القدرة المستجمعة لشرائط التأثير وفيه نظر له جواب
فالاولى ان يفحص ما هو المراد منها اولا لئلا يلزم على واحد من الفريقين
نفي ما هو معلوم التحقق بديهة ويمكن لهم الاستدلال بالمعية كما قر
وبالتقدم كما يفصح عنه قوله استدل من قال بتقدمها الى تقدم القدرة
على الفعل بوجهين الاول منهما انه لو لم يتحقق القدرة قبل الفعل
والايجاد لكان تكليف الكافر بالايمان تكليف العاجز وهو لا قدرة له
على شيء عليه وتكليف العاجز والغير القادرين وان كان جائزا
عقلا عنده عند الاشاعرة ومن تحذو حذوهم لكنه غير واقع بالاتفاق كما

بها

لجميع ص

له

قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والثاني منهما ان القدرة
لو لزمها كونها محتاجا اليها الفعل حين هو اذا كان مع الفعل لا يبقى معها الاحتياج
فلا يكون قدرة والحصول ان القدرة ان كانت مع الفعل انتفى عنه
لازمها لكن التالي بط فكذا المقدم اما الملازمة فلان لا احتياج للفعل
الى الفاعل فضلا عن قدرته حين تحققه فلو كان مع الفعل لا يكون معها
الاحتياج واما بطلان التالي فلامتناع انفكاك اللازم عن ملزومه
اقول وضعفه ظ لان الحصول في الحصول المعلول لا ينافي الاحتياج الى
العلة لما تحقق في موضعه على انك ان اردت ان احتياج المعلول
في احد الازمنة الى القدرة لازم للقدرة فنوع وزواله بعد حصول
المعلول في محل المنع وان اردت ان احتياجه اليها في الازمنة
الثلثة كلها من لوازمها فنوع اذ احتياج العلة الى المعلول انما هو
في زمان وجوده او عدمه فقط واما الاول من الدليلين فقد اجيب
عنه اي عن الاول بان تكليف الكافر في الحال بايقاع الايمان في ثاني
الحال اعني وقت حصول القدرة وهي مع الفعل ويرد عليه انه لو لم
تتحقق القدرة اصلا بناء على انها مع الفعل والثاني بط بالاتفاق
وها هنا كلام اخر لا يسعه المقام

الفصل الثامن في ارادته

تعا وكونه مريدا في افعاله واذ ذلك يتوقف على بيان حقيقة الارادة
ومهيتها وبيان ما هو المراد منها فيما نحن فيه علينا ان نقدمه ونقول
ان الارادة والكراهة لكونهما من الامور الحاضرة عند النفس بذاتها
وحقيقتها كانت كسائر الوجدانيات بحيث يسهل معرفة جزئياتهما
لكون العلم بها نفس حقيقتها الحاضرة عند كل مريد ومكره ويعسر
العلم بمهيتها الكلية واجزائها المأخوذة عنها وعن آثارهما التي
هي امور يمكن ان يعرفا بها وذلك لان ادراك جزئياتهما بادراك
جزئيات امور اخر من الكيفيات النفسانية بحيث نسبة احداهما
بالاخر فيتعسر بل يتعذر على النفس تجريد ادراكها عن هذه الامور ليمكن

ان يوجد

وبجدانه

يوجد عنها ما لها في حد ذاتها ويتحلى بها فلذا وقع الخلاف فيها وفي حقيقتها
فقيل المتكلمون اي الاشاعرة منهم الذاهبون الى ان الارادة غير الادراك
القائلون بانها اي الارادة لو كانت من العلوم والادراكات المخصوصة
التي نستعلمها لما جاز ان يوجد بدونها لكن التالي بط لانا نتحرك بالارادة
حركة شديدة حين الهرب عن العدو مثلا لا نخطر ببالنا شيء من هذه
الامور المخصوصة فهي انما تكون صفة لاحد المقدورين الآن بهذا
التفسير وتفسيرها بصفة يرجح بها الفاعل احد مقدوريه من الفعل والترك
لما لم يكشف عن حقيقتها كشفا به يمتاز عن العلم اذ ما يفهم منها كما لا يقتضي
ان يكون الارادة بمعنى العلم المخصوص والميل التابع له كذلك لا يقتضي
ان يكون غيره ذاهبا جمهور المعتزلة الى انهما من جنس الادراك ففسروا
الارادة باعتقاد النفع او ظنه والكراهة باعتقاد ما هو خلاف النفع
او ظنه متمسكا بان نسبة القدرة الى طرفي الفعل والترك بالسوية
فاذا حصل في القلب اعتقاد النفع في احد طرفيه او ظنه يرجح نسبة ذلك
الطرف وصار مؤثرا لمختارا عنده واذا كان في ذلك انا كثيرا نعتقد النفع
في كثير من المحرمات ولا نريده بل نكرهه ونتردد في تحصيله وكذا نعتقد
عدم النفع في كثير من الاشياء ونريد تحصيله ذهب بعض آخر منهم
الى ان الارادة ميل يتبع اعتقاد النفع مثلا ويقال له الشوق المفسر
بتوقان النفس الى تحصيل شيء اعتقد ان في تحصيله نفعا واليه
يشير قوله وقيل هي اي الارادة في الحيوان شوق متأكد حاصل من
الاعتقاد المذكور الى حصول المراد وقد كان فيه ايضا مثل ما مر قال بعض
آخر مرادهم بالاعتقاد المذكور اعتقاد النفع او ظنه له او للغير ممن يؤثر
خيره بحيث يصح وصول ذلك النفع اليه اولا الى غيره من غير مانع او تعب
او معارضة سواء كان ذلك اولى بالنسبة اليه اولا وهذا الاعتقاد وهو
المسمى بالاجماع على ما يشير اليه قوله وقيل انها اي الارادة مغايرة للشوق
المتأكد فان الارادة هي الاجماع والتصميم العزم الذي هو اعتقاد جازم

لا يحصل من الدواعي المختلفة المنبعثة من الآراء العقلية والشهوات المخالفة
اذ من البين ان حصول العشق بعده لا يحتاج الى شيء آخر من الميل وغيره وذلك ظ
وانما قلنا انها غير الشوق اذ قد يشتهي الانسان ما لا يريده كالاطعمة اللذيذة
بالنسبة الى العاقل الذي يعلم ما في اكلها من الضرر وقد يريد ما لا يشتهيه
كالادوية البشعة النافعة التي يريد الانسان تناولها لما فيها من النفع
وفرق بينهما اي بين الارادة والشوق بان الارادة ميل اختياري
والشوق ميل جبلي طبعي ولهذا يعاقب الانسان المكلف بارادة المعاصي
ولا يعاقب باشتهائها وهذا انما يصح لو لم يكن الشوق المذكور فرع
اعتقاد النفع الحاصل بالارادة والاختيار كثيرا ما واما ما ذكره من ان
هولاء الذاهبين الى ان الارادة غير هذا الميل جعلوا مبادي الافعال
الاختيارية في الحيوان خمسة فهو غير صحيح اذ الحكماء ومحققو المتكلمين
على ان الاجماع من مباديه ومع ذلك لم يذهبوا الى ان مباديها خمسة على ما يشتمل
عليه عبارة التجريد حيث قال والفعل منها يفتقر الى تصور جزئي ليتخصص
الفعل ثم ارادة ثم حركة من العضلات فهم يجعلون اعتقاد النفع من جملة
العلم المشروط به الفعل الارادي على ما ينادي عليه عبارة بهمنيار
حيث قال في الدليل على ان الشوق هو غير الادراك ان الناس قد
يتفقون فيما يتخيلون ويختلفون في الشوق والشوق يعرض من حيث
يكون للشعورية موافقا للشاعر به اذ قوله هذا صريح في ان الشوق
بعد ادراك الموافقة والملايمة الممتنع ان يتحققا بدون اعتقاد النفع
مثلا وقد اشار الى ذلك على صاحب التجريد افتقار فعلنا الى التصور
بقوله ليتخصص كيف ومتعلق الفعل الاختياري انما يتخصص فعله بتصوره
واعتقاد نفع فيه ومن هاهنا يسمع ان الفعل الاختياري يتوقف
على تصور الفعل والتصديق بفائدته المقصودة من التصور واعتقاد
النفع او دفع الضرر مبدأ واحد ولذا قد يعبرون عنه بعبارة واحدة
على ما في التجريد وثانيها الشوق المتاكد على هذا العلم وثالثها الاجماع المسمى

بالارادة

بالارادة في افعال الاختيارية الحاصلة بالروية واما الاولون فكانهم انما
اسقطوا الاجماع وجعلوه اي مبدأ الفعل الاختياري نفس هذا الشوق
المتاكد لعدم توقف الافعال الاختيارية الصادرة عن الحيوانات
العجم وبعض من الناس عليه فمن اسقط الاجماع كلامه انما هو بصدد
نفي تحقق مطلق الافعال الاختيارية الشاملة للحيوانات العجم و
غيرها وتوهم ان هذا الاعتقاد الحاصل لهم غير الاجماع لعدم توقف
حصوله على تردد ومن ادرج فيه ذلك ذهبوا الى ان الاجماع اعم من
القسمين ولم يلزم ان يكون حصوله بعد الشوق ثم اعترض المص على ما نقل
عنهم المص الفصيح قوله اقول في كون القصد والارادة من الافعال الاختيارية
نظر اذ لو كان الامر كذلك لاحتاج الى قصد آخر وتسلسل او دار فهو انما
يرد لو كان مراده ان ليس لها تحقق بدونه وليس كذلك لا نص عليه
بعض المحققين بقوله واما الارادة فربما يحصل للحيوان بقدرته
بارادة سابقة كالمتردد في طلب اصلح الوجوه فانه بعد علمه بالوجوه
يقصد الى فرض وقوع واحد منها بفكره الذي يصدر عنه
ايضا باختياره ليتكشف الصلاح والفساد فيها ليحصل له الارادة
بما يراه اصلح وهذه الارادة مكتسبة له لما اسباب كسبها وهي القدرة
على الفكر وارادته والعلوم السابقة فبعضها يحصل ايضا بقدرته
وارادته هذا كلامه بعبارته ويفهم منه ان ليس في القول بان بعض
اي بعض القصد والاجماع والارادة اختياري دون البعض الآخر
تحكم لا بساعده الوجدان لقيام البرهان على خلافه كما ذكره من انه
بل الظ اذا غلب الشوق تحقق الاجماع فلو انما يكون كذلك لو لم يجز
ان يتخلف احدهما عن الآخر وليس كذلك لان من ان الشوق قد يتحقق
وليس هناك ارادة وبالعكس فدعوى الحكم الوجداني على خلاف دعوى
ضرورة قد قام البرهان على خلافه فلا ينبغي ان يلتفت اليه المحصل يعلم ما ذكره
بقوله ومبادي الافعال الاختيارية تشابه الامور الاضطرارية الصادرة

الضرورة بحال

عن الحيوان اذ مبدائية كلام حق وصدق لا شبهة فيه لما قدمنا بخلاف ما علا
بقوله فان اعتقاد اللذة او النفع يحصل من غير اختيار اصلا فهو في محل المنع
اذ النفع الموجود في الفعل والتصديق به قد لا يكون بديهيا اوليا وهو
قد لا يمكن ان يتحقق الا بارادة واختيار على ما مر اليه الاشارة وكذا ما فرع
عليه بقوله فيتبعه الشوق اذ الشوق ليس من لوازم هذا الاعتقاد لجواز
ان يكون له مع ذلك مضرة او مضرات بها لا يشتاق اليها الفاعل بعد العلم
بها فلا يكون له مع اعتقاد النفع شوق الى الاتيان به فضلا عن ان
يتأكد هذا الشوق عقيبه على ما يشعر به قوله ويتأكد فيطيعه القوة المحركة
اضطرارا وللقائل ان يقول لو كان الامر كذلك لوجب ان لا يتخلف الافعال
المذكورة عن الشوق المذكور وليس كذلك اذ قد يكون لنا شوق شديد
الى شخص ام ولا تطيعنا القوة المحركة لاسباب اخر كما لا يخفى على من له
فطانة للاستشهاد مثلا فهذه امور ليست مترتبة بالضرورة على ما ينبغي
عنه قوله هناك فمراده من قوله والاختيار في الحيوان عبارة عن
كون علم والشوق التابع له سببا للفعل ان كان ان هذين الامرين
نفس الارادة فهو ممنوع اذ قد يكون لنا هذان الامران ولا يكون لنا
ارادة الفعل قد يكرهه وان كان ان لهذين الامرين مدخلا فيه
فهو مسلم ولا يلزم ان يكون الارادة غيرهما كما لا يلزم منه ان يكون عينهما
واما ان قدرته عبارة عن ذلك فهو مما لا ينبغي ان يتفوه به فاضل
لامتناع ان يكون مخصص القدرة الذي هو الارادة عينها والا لكان
نسبة شيء واحد الى شيء واحد من جهة واحدة الامكان والوجوب
معا ضرورة استواء نسبة القدرة الى طرفي الفعل والترك بخلاف نسبة
الارادة لتخصيصه بها باحدهما واما ما يشعر به قوله ثم من جعل الشوق
غير الارادة وفرق بينهما لما سيجيء يلزمه ان يكون تناول الاطعمة البشعة
النافعة بالنسبة الى نفعها مع الكراهية كراهية اباها صادرا عنه من
غير شوق وتناول الاطعمة اللذيذة الصادرة بالنسبة الى العالم بضررها

صادرا

صادرا عنه غير ارادة لانتفاء الميل الشهوي الذي سماه الميل الطبيعي
في الاول وانتفاء الاختيار في الثاني وليس يتوقف في الثاني لما
قدمناه من ان الارادة قد يكون اختيارية فلا محيص عن الاول ومحصله
لا يكون مبادي الافعال الاختيارية مطلقا ثم فيه ان هذا انما
يوجب ذلك لو وجب ان يقع كل واحد من الفعلين بمجرد ذلك و
لا يكون الشوق الا جليا لا يكون للارادة مدخل فيه وليس كذلك
اذ غرض القائل المذكور ان الشوق قد يوجد ولا يكون الارادة
ولا يلزم منه وجود الفعل كما ان الارادة قد يوجد بدون الشوق
ولا يلزم منه ايضا وجود الفعل فضلا عن كونه بلا شوق فجاز ان يتوقف
الاول على الارادة والثاني على شوق اختياري تابع لاعتقاد النفع و
كأنه نظرا الى ذلك زاد بعضهم في تعريف الشوق انه توقان النفس الى الشيء
اللذيذ او النافع من حيث انه نافع فمبادي الافعال الاختيارية على ما نص
عليه الحكماء ما ينبغي عنه قول ابن زيلة في تلخيص طبقات الشفاء بقوله
فنقول ان الحيوان ما لم يشتق اشتياقا الى شيء يشعر باشتياقه
او لم يشعر به لم يلتفت الى طلبه بالحركة وليس هذا الشوق بشيء من
المدركة فليس لتلك القوى الا الحكم والادراك وليس يجب اذا حكم و
ادرك بحس او وهم ان اشتاق الى ذلك الشيء فان الناس يتفقون
في ادراك المحسوس ويختلفون من حيث يحسون ويتخيلون لكن
يختلفوا فيما يشتاقون اليه مما يحسون او يتخيلون فان الانسان
الواحد قد يختلف في ذلك حاله فانه قد يتخيل الطعام فيشتاق
في وقت الجوع ولا يشتاق في وقت الشبع والبغض فان حسن
الاخلاق اذا تخيل اللذات المستكرهة لم يشتقها والاخر يشتاقها
وليس هذان الحالان للانسان وحده بل للحيوان كلها والشوق
قد يختلف فمنه ما يكون بعد ومنه ما يشتد حتى يوجب الاجماع او
يكون على ما التخيل والاجماع ليس هو الشوق فقد يشتد الشوق

الى الشي ولا يجمع على الحركة البتة كما ان التخييل قد يقوى ولا اشتياق الا ما يخيل
واذا صح الاجماع اطاعة القوى المحركة التي ليس لها الا تشنج العضلات وارسالها
وليس هذا نفس الشوق والاجماع فان الممنوع من الحركة لا يكون ممنوعا
من شدة الشوق ولا من الاجماع لكنه لا يجد اطاعة من القوى الاخرى
التي لها ان يحركه فقط وهي التي في العضل هذا كلامه بعبارته ويعلم منه
ان مبادي الافعال الاختيارية ليست الا اربعة امور لا يمكن واحد
منها عين الاخر بالاعتبار ايضا فمن ذهب الى انها اكثر من ذلك او
انقص منه فهو غافل عن مرادهم من التصور المقدم على الفعل على ما او
مانا اليه وانما اطنبنا الكلام بهذا النقل ليندفع به اضطراب يفهم
من كلامهم المص في كتابه هذا وفي سائر تعليقاته انه واقع في كلامهم
كما لا يخفى على من له ادنى وقوف بها ومع ذلك فيه فوائد كثيرة استحسن
ان لا يغفل عنها الناظر فيه ليظهر له ما هو الحق فان قلت ان مبادي
الافعال الاختيارية الحيوانية قد انحصرت في هذه الامور التي
اثبتنا وقررنا واقمت البرهان على ان كل واحد منها لا يجب ان يكون
اختياريا فينتهي لا محالة الى مباد لا يكون اختيارية فيتبعها لا محالة
ايجاب ما هو من لوازمها التي هي مبادي الافعال الاختيارية فيتبعها
الافعال الحيوانية فلا يمكن له تركها فيكون مجبورا فيها فكيف يمكن
ان يتحقق الثواب والعقاب فان ذلك يشبه ان يضطر الانسان
غيره الى فعل ثم يعاقب بعض للمضطرين ويثيب بعضهم قلت قد تقرر
عند اهل الحق بعد ابطال الاشاعرة ان الثواب والعقاب من الله
تعالى ليس بسابقة استحقاق وليس لاحد من العباد حق على الله
تعالى حتى يكون منعه عن ذلك ظلما تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولقائل ان
لو لم يكن للزم من فعله تعالى ببعض هذا وبالبعض الاخر ذلك الترجيح
بلا مرجح وهو باطل قطعا وجه اللزوم استواء النسبتين له نسبة
ارادته الى كل واحد منهم ومع ذلك لو فعل باحدهما ذاك وبالاخر ذاك

من

من غير مرجح لزم الترجيح بل الترجح بلا مرجح ومع مرجح ما هو مطلوبنا اذ ليس
الا استعدادات اوفق تميز الاطاعة والعصيان مثلا دخل فيه على قانون
الاسلام فالحق فيه ما ذهب اليه المعتزلة واشار اليه المص بقوله واما ما
يقوله المعتزلة من ان العبد باختياره وقدرته يفعل الطاعات والمعاصي
ويستحق لاجلها الثواب والعقاب على ما يخبر عنه الكتاب الالهي في مواضع
كثيرة لا يليق احضارها ههنا ولا يرد عليه ما اورده المص بقوله فلا يساعده
اصل الحق اذ لقائل ان يقول لو كان الامر كذلك لم يذهب الائمة ع
المعصومون صلوات الله على نبينا وعليهم اجمعين الى خلافه وليس
كذلك لما مر اليه الاشارة من ان موسى الكاظم على النبي وعليه الصلوة
والسلام قال ان فعل العبد لا يخلو من ان يكون فعله تعالى او فعل العبد
او بالمشاركة منهما والاول والثالث باطلان لانه تعالى لا يعذب
احدا بفعله تعالى وبفعل يكون هو شريك الغالب فتعين الثاني فظهر
ان ما ذكره كما انه خلاف كلام اهل الحق والتحقيق كذلك كلام المعتزلة
ليس خلاف كلام اهل الحق ولا خلاف التحقيق وان الكسب الذي اثبته
الاشعري الذي هو عبارة عن تعلق قدرة العبد بالفعل من غير ان يكون
له تأثير فيه اذ لا يؤثر في شيء من الاشياء قريبا كان او بعيدا الا الله
سبحانه تعالى عنده وليس لشيء بالنسبة الى شيء فاعلية وتأثير حقيقي وادعى
انه بذلك يمتاز مذهبنا عن مذهب المعتزلة فان قدرة العبد عندهم مؤثرة
وعنده ليست بمؤثرة وادعى ايضا انه باثبات القدرة الغير المؤثرة
يمتاز مذهبه عن مذهب الجبرية الغير القائلين بقدرة العبد مؤثرة
كانت او غير مؤثرة فان تكليف العاجز غير واقع واما تكليف القادر
وان لم يكن قدرته مؤثرة فهو واقع وليس من الجبر في شيء من باب
ان يقال ان احدا قادرا على الزنا مثلا اذا كان معه قادر الى يكون
قدرته اشد من قدرته وله ان يمنعه من الزنا اذا لم يرتكب الزنا و
ارتكب مصاحبه الزنا صار هذا الشخص الغير المرتكب العاجز عن ان

بمنعه فاعلا للراجح دون المرجوح وهو كما ترى على ان الفرق المذكور انما يكون
مخرجا للاشاعرة عن الجبر لو ثبت انهم يقولون ان ليس للعبد قدرة غير مؤثرة
والمنقول عنهم ليس الا ان فعل العبد ليس بقدرته واختياره وليس يلزم منه
ان لا يكون له قدرة اذ نفي القدرة المؤثرة ليس يلزمه ما النفي بما هو المعتقد
بالتأثير واذ قد سيجي في كلامه في بحث القضاء والقدر بعض تفاصيل
هذا البحث علينا ان نقدم ههنا ما ينبهك على ما في كلامه الآتية ان شاء الله
ونقول ان الفاضل الرازي قال ان هذه مسئلة عجيبة فان الناس كلهم كانوا
مختلفين فيها ابدا بسبب ان ما يمكن الرجوع اليه فيه متعارض متدافع
فمعول الجبر على ان لا بد لترجيح الفعل على الترك من مرجح ليس من العبد ومعول
القدرية على ان العبد لو لم يكن قادرا على فعله لما حسن الامر والنهي والمدح
والذم وهما مقدمتان بديهيتان والمعتمد من دلايل الجبر ان تفاصيل احوال
الافعال غير معلومة للعبد فلا يكون قادرا على ما ليس عالما بها والمعتمد
من دلايل القدر ان افعال العباد واقعة على وفق قصورهم ودواعيهم
وهما متعارضان واما الدلايل السمعية فالقرآن مملو مما يوهم الامرين وكذا
الآثار فان امة من الامم وكذا الاوضاع والحكايات حتى قيل ان وضع النرد
على الجبر ووضع الشطرنج على القدر الا ان مذهبنا اقوى بسبب ان القدح
في قولنا قدح في امتناع استدعاء الممكن علة وهو مستلزم انسداد باب
اثبات الصانع ولي ههنا كلام هو ان موجد العالم هل يقدر ان يوجد
اثرا كان له ان يفعله ام لا فان كان الثاني لزم عجزه فتعين الاول وهو
ملزوم امكان ان يوجد ما له ان يوجد بقدرة وارادة لا يكون شي منها
بقدرة وارادة لا يكون شي منها بقدرته وارادته على الاستواء نسبتها
الى الطرفين فلا يكون ايجاده كذلك من الممتنعات لا يقال انا لا نسلم
استواء نسبة الارادة الى الطرفين لانا نقول فكذا ارادتنا غير معقول
لنا بخلاف ارادته تعالى اذ الكلام في ان المرجح هل هو اختياري او يجب
ان يكون كذلك لا فان الفاعل يجب لئلا يحتاج في فعله الى شرط او آلة لا يكون

افعاله

في افعاله ومع ذلك قد يشاهد كثيرا من الافعال الصادرة عنها بالاختيار
فيكون فعلنا باختيارنا ولا يقدح في ذلك كون مباديه لا بالاختيار كما
لا يقدح في كون الاحراق للنار كونها معلولة لغيرها على ما مر اليه الاشارة
ويرشدك الى ذلك ما ذكره بعض المحققين بعد بيان امتناع كون كل مبادي
الافعال الاختيارية باختياره لاستلزامه الدور او التسلسل وبيان وجوب
وجود الفعل عند تحقق جميع اسبابه وامتناع ذلك عند فقدانها
وبيان توقف الفعل الاختياري على الارادة الواجب انتهاؤها الى ارادة
امتنع ان يتحقق بارادة وبيان ان الناظر اذا نظر الى السبب للافعال
الاختيارية يحكم بالاختيار عليه وهو ليس بصحيح لان العقل لم يحصل اسبابها
كلها بالقدرة والاختيار واذا نظر بالاسباب الاول يحكم بالجبر وهو
ايضا ليس بصحيح لان سبب القريب اختياره ان الحق في هذه
المسئلة على ما قال بعض الائمة على نبينا وعليه الصلوة والسلام انه لا جبر
ولا تفويض في افعالنا الاختيارية ولكن امر بين الامرين اذ المبادي
القريبة على الاختيار والبعيدة على الاضطرار فالانسان مضطر في
صورة المختار كالقلم في يد الكاتب والوتد في شق الحائط ولذا قال
بعض النظار قال الحائط للوتد لم تشقني فقال سل من يدقني واما الباري
سبحانه تعالى فان اثبت له قدرة وارادة متباينتان كما هو راي الاشاعرة
كان حكمه ذلك من غير نقض لكن صدور افعاله تعالى ليس موقوفا على كثرة
لانه انما هو سبب وجود الكثرة فلا يتصور هناك ايجاب في الاختيار
هذا محصل كلام هذا المحقق وفيه تامل لا يسعه المقام فان اردت
الوقوف عليه وعلى تفصيله في دلايل الطرفين فعليك بمطالعة شرحنا
لتجريد العقايد النصيرية واذ قد تقرر ذلك فاعلم ان العقلاء لما راوا ان
الارادة بالمعنى الذي ذكره ليس يمكن ان يتصف به ذاته تعالى جوزوا في معنى
ارادته تعالى فذهبت الاشاعرة الى انها صفة غير العلم قديمة زائدة على الذات
قائمة بها من شانها ان تخصص احد طرفي فعله وتركه بالوقوع واستدلوا

سن ٥

زائده ٤

عليه بان تخصيص بعض الاضداد بالوقوع دون البعض وفي بعض الاوقات
دون البعض مع استواء نسبة الذات الى الكل لابد وان يكون بصفة
شانها التخصيص لامتناع التخصيص بلا مخصص وامتناع احتياج الواجب
لذاته في فاعليته الى المنفصل وتلك الصفة هي المسماة بالارادة وهي مغايرة للعلم
والقدرة ضرورة استواء نسبة القدرة والعلم الى جميع المقدورات والمعلومات
الممكنة والممتنعة وغيرهما بخلاف الارادة فانها انما تتعلق باحد طرفي المقدورات
وبالممكنات واعترض عليه اولا بان نسبة الارادة الى الطرفين بالسوآء فهي
لا يجوز ان يكون مخصصة لاحتياجها الى مخصص آخر واجابوا عنه بان تعلقها
بكل واحد من الطرفين لذاتها لانها صفة شانها التخصيص والترجيح ولو
للمساوي وثانيا بان الارادة لا يمكن وجودها بدون المراد وهي على ما صرحتم به
قديمة فكذا ما هو معلولها وهو باطل قطعا وجوابه ان قدم الارادة لا يوجب
قدم المراد لجواز ان لا يتعلق به في الازل اذ فيه ما لا يخفى على الاذكياء ذهبت
الكرامية الى ان ارادته حادثة قائمة بذاته تعالى واذ هو ايضا ملزوم ان
يكون تعالى قابلا وفاعلا لامر واحد قال اكثر المعتزلة انها حادثة قائمة بذاتها
لا بذاته تعالى واذ هو ملزوم ان لا يكون صفة له تعالى قائمة به قال الحكماء ان ارادة
الله تعالى هو علمه بالنظام الاعلى على الوجه الاتم والاكمل واراد به ان يتمثل نظام
الموجودات من الازل الى الابد في علمه السابق على هذه الموجودات مع
الاوقات المترتبة الغير المتناهية التي تجب وتليق ان يقع كل موجود
منها في واحد من تلك الاوقات وسموه بالعناية مخصص لصدور هذه
منه تعالى فيكون ارادته اذ لا نعني بالارادة الا ما يخصص احد طرفي الفعل
وهو بهذا الوجه فيكون ارادة كما ذكره من ان العلم كما تقرر وتكرر
من حيث انه يصحح صدور الممكنات عنه قدرة وليس على ما ينبغي لما مر اليه
الاشارة مكررا من ان علمه تعالى ليس فاعلا للشيء من الموجودات كما اشار اليه
بقوله وان هذا العلم من حيث انه كاف في تخصيص وجودها بالوقوع
وترجيح لطرف وجودها على عدمها ارادة كلام حق وصدق ينبغي ان يعتقد

بـ

٧٥

به عاقل اذ هم ذهبوا اليه حيث قالوا وهي اخص من العلم ومرتبة عليه لانه
ما لا يمكن ان يراد وقد يعلم ما لا يراد وذكروا توضيحا له ان العلم فينا قد
يصير سببا للوجود الخارجي ومخصصا للوجود شيء على عدمه لتصورنا
ههنا بنيان نبنيه فانه مخصص لوجوده بوجه تصورناه لا لوجوده
بوجه آخر يمكن هذا ان يقع هذا البناء وكما الماشي على جدار ضيق الوضع
اذا وقع عليه توهم السقوط فان هذا العلم التوهمي قد يصير الى هذا التوهم
سببا لسقوط اي سقوط المتوهم عنه وقد عد من هذا القبيل تاثير بعض
النفوس بالهمة والوهم والعين الذي علم تاثيره باخبار المخبر الصادق في
قوله تعالى وان يكاد الذين كفروا الآية فلا يستبعد ان يكون العلم
الازلي سببا مخصصا لوجود الممكنات في الخارج ثم بعض آخر منهم
هو النجارية من المعتزلة لما رأى ان كون ارادته تعالى علما كذلك ملزوم ان
يتوقف فعله على شيء غير ذاته وان كان ذلك بالاعتبار قال ان معنى كونه
تعالى مريدا انه غير مكره ولا ساه او ان معناه انه عالم اذا كان المراد
فعله او الامر ان كان المراد فعل غيره تعالى حتى ان ما لا يكون مامورا لا يكون
مرادا على ما ذهب اليه الكعبي من معتزلة بغداد وفي ههنا كلمات اخر
طويناه خوفا للاطناب والله سبحانه تعالى اعلم بالصواب الفصل السابع
في حيوته تعالى ومعنى كونه حيا الحيوة في الحيوان قد عرفها الاكثرون بانها مبدأ
القوة الحس والحركة وقد عرفنا بانها صفة تقتضي الحس والحركة الارادية
مشروطا باعتدال المزاج اعتدالا نوعيا وهذا عند الاشاعرة والمراد بالاقتضاء
المبدائية والفاعلية ويتميز به عن قوة الحس والحركة والقيد الاخير للتحقيق
على ما هو رأي البعض لا للاحتراز هكذا قيل والاظهر انه احتراز به عن قول
الاشعري الذي ستعلمه وقد يقال ان الحيوة قوة تتبع اعتدال النوع
ويفيض عنها سائر القوى الحيوانية ومعنى اعتدال النوع هو ان للكل من
المركبات العنصرية مزاجا خاصا هو انسب به بحيث اذا خرج عنه لم يكن
ذلك النوع وكذا في الصنف والشخص مزاج كذلك على ما حقق في موضعه فاذا

حصل في المركب اعتدال يليق بنوع من انواع الحيوان فاض عليه قوة الحيوان
فانبعث عنها باذن الله تعالى الحواس الظاهرة والباطنة والقوى المحركة نحو جلب
للمنافع ودفع للمضار تكون مشروطة باعتدال المزاج ومبدأ القوة الحس
والحركة فتغايرهما بالضرورة وكذا تغاير القوة الغاذية لوجودها في النبات
بخلاف الحيوة وقال الفاضل الرازي المراد من الحيوة ان كان اعتدال المزاج
او قوة الحس والحركة فهو امر معقول وان كان شيئا ثالثا لا بد له من افادة التصور
ثم اقامة الدليل عليه ثم قال في اما ما استدل به الشيخ الرئيس في القانون على
مغايرتها للحس والحركة او مبدئهما بان العضو المفلوج حي والا يتعفن وليس
لحس والحركة الارادية ولا مبدئهما فاورد عليه ان العضو المفلوج ليس
مسلوب الحس بالكلية نعم لو استدل عليه بالعضو المتخدر لكان اتم وعلى
مغايرتها بقوة التغذية بان العضو الذابل حي وليس بمغتذ واورد عليه
انه يجوز ان يكون قوة التغذية فيه ضعيفة لكنه يكون تغذيتها اقل من
من التحلل فلذلك يظهر الذبول وايضا الغاذية حاصلة للنبات ولا حيوة
له وفيه علية فثبت ان الحيوة امر ثالث فنقيضه سوى ما اورد عليه ان الم
لكون العضو المفلوج حيا الابقاء قوة التغذية فيه ولو سلم فلم لا يجوز
ان يكون باقية عاجزة عن العمل ولو سلم فانه ثابت عندنا على ان غاذية
النبات غير غاذية الحيوان بالنوع والمختلفان به لا يجب اشتراكهما في الاحكام
فانا قد المحصل مجيبا عن هذه الامور اولا ان احدا لم يقل بان اعتدال
المزاج او قوة الحس والحركة هو الحيوة كيف لا وهم يقولون ان الاول
شرط لحصولها وان الثاني معلول لها وثانيا ان بقاء القوة بدون الاثر
غير معقول اذ لا نعني بالقوة الا ما يكون مبدأ والا لكان في العضو المفلوج
او المتخدر قوة الحس والحركة باقية وعاجزة عن الحس والحركة واما اختلاف
غاذيتي النبات والحيوان فهو ليس بحسب المفهوم بل اختلافهما بحسب مبدئهما
ويجب نقيضهما فيما هو غداء لهما فان مبدأ احدهما النفس النباتية ومبدأ
الاخرى النفس الحيوانية واختلاف العلل والاحوال لا يوجب اختلاف

ماهية

ماهية المعلول والافعال وقوة النفس الحيوانية والخلاف انا اقول يمكن ان يقال
اولا ان محصل كلام هذا الفاضل ان الحيوة ان ارادوا بها احد هذين المعنيين
فهو امر معقول الا ان الدليل قد دل على ثبوتها وان ارادوا بها غيرهما فلا اذ لا دليل
عليه وذلك لا يندفع بما ذكره اذ حاصله ان احدا لم يقل ان الحيوة احد هذين
الامرين وهو ليس بمناف لما ذكره وثانيا ان القوم باجمعهم قالوا انه
اثر الحيوة الحس والحركة وهما ليسا بباقيين في العضو المفلوج فلا تكون مبدئهما
باقية فيه لا يقال ان لها اثرا آخر هو يدل على وجودها وهو حفظ العضو عن
التعفن لان حفظ التركيب انما هو اثر الصورة النوعية لما حقق في موضعه
فلا يكون اثر الحيوة ليتمكن ان يستدل به عليها وليس لك ان تقول ان تعلق
الصورة لهذا الموضع لا بد له من مخصص وهو الحيوة لجواز ان يكون
مخصصه اعتدال المزاج وبالجملة لم لا يجوز ان يكون له شرط آخر من شرائط
تعلق النفس بالبدن حالم يتبين ان هذا لا يجوز ان يكون كذلك لم يتم هذا
الدليل على ان الحيوة صفة اخرى وتفصيل الكلام في هذا المقام انهم
ان ارادوا بالحيوة صفة يكون مبدأ الحس والحركة الارادية مشروطة
باعتدال المزاج ووجود البنية التي هي البدن المؤلف من العناصر الاربعة المتفاعل
كل واحد منها في الآخر المستقر كيفياتها على كيفية متشابهة هي المزاج على ما دل
عليه قول صاحب التجريد حيث قال فلا بد للحيوة من البنية وبالروح الحيواني
الذي هو جسم لطيف بخاري يتكون من لطافة الاخلاط وينبعث من
التجويف الايسر من القلب ويسري في البدن بسريان عروق نابتة من
القلب يسمى بالشرايين التي هي محل الروح فوجودها غير ضروري والدليل
المذكور لا يدل عليه وعلى تحققه اذ مبدأ الحس والحركة ومخصص الحس بالفاعل
وتغيرهما هو الصورة النوعية بالشرائط المذكورة او بشرائط اخر غير
الحيوة كيف لا وهم يقولون ان النفس يتعلق اولا بالروح الحيواني
الذي في القلب فيحرك الروح ويوصله الى محل القوى فيفيض عليه النفس
القوى وبه يستعد للحس والحركة او لقوتهما وان ارادوا بها معنى آخر مغاير

للقوة الباصرة والسامعة وغيرهما من القوى الحيوانية والنباتية ولا اشتراط
ذلك باعتدال المزاج ولا بوجود البنية ولا بالروح الحيواني وان كانت
قد تنتفي بفقده كما ذهب اليه جمهور المتكلمين وقالوا انها موجودة
في البسائط بل في الجزء الذي لا يتجزى بان يخلقها الله تعالى فيه بارادته واختياره
من غير مخصص آخر فلا يمكن اثبات وجودها الا بدعوى البداهة على ما ادعاه
صاحب المقاصد فيه وقال والحق ان مغايرة المعنى المسمى بالحيوة للقوة
الباصرة والسامعة وغيرهما من القوى الحيوانية مما لا يحتاج الى البيان
ويمكن ان يقال ان مرادهم منها امر ثالث يعرض للروح الحاصل في الاعضاء بعد
حركته وخروجه عما يتولد فيه اعني القلب بذلك يستعد الروح الحاصل في
محل القوى لقبول القوة المدركة والمحركة وذلك لان الروح والاعضاء
الحاصل فيه الروح الحيواني تتشابه نسبتها الى القوى كلها فما لم يعرض
لبعض منها كيفية لا يكون حاصلة في البعض الآخر كان حصول البعض منها
في بعض منها والبعض الآخر في البعض الآخر منها ترجيحا بلا مرجح وهو باطل
قطعا فلا بد لحدوث القوى النفسانية من قوة اخرى وهي الحيوة يشير
الى ذلك ما ذكره الشيخ الرئيس في القانون بقوله وهذا الروح اذا احدث
على مزاجه الذي ينبغي ان يكون له استعدادا لقبول قوة وتلك القوة هي التي
تعد الاعضاء لقبول القوى الاخرى النفسانية والقوى الانفعالية لا تحدث
في الروح والاعضاء الا بعد حدوث هذه القوة وان تعطل عضو من القوى
النفسانية ولم يتعطل بعد من هذه القوة فهو حي هذا كلامه وهو صريح
فيما قلناه واذ ليس يمكن ان يكون للباري سبحانه تعالى حيوة بهذا المعنى
قال فهي في حقه تعالى عند المتكلمين صفة مصححة للقدرة والارادة واستدلوا
عليه بانه تعالى عالم قادر لما مر وكل عالم قادر حي بالضرورة فهو تعالى حي
وقال الحكماء الحي في حقه تعالى هو الدراك الفعال وقد مر ما يغني به فلا
حاجة الى الاعادة وكذا الحال في كون غيره المجردات والمبادي العالية
حيا فانهم لا يطلقون عليها الحي الا بهذا الوجه واذ الحي كما يطلق على الحيوان

والواجب

والواجب لذاته والمبادي العالية كذلك قد تطلق على النباتات ايضا على ما ينبغي
قوله تعالى ومن الماء كل شيء حي حتى قال الامام الفاضل الرازي في بعض كتبه
الحيوة قد يوصف بها النباتات وقد يوصف بها الانسان والحيوانات
والجنة التي ربما يوصف كل منها بها هو كونه على الوجه الذي يترتب
عليه الحالات التي من شانه فالحيوة في حقه تعالى عبارة عن كونه على
الوجه الابلغ الاتم الذي يليق بجلال ذاته وكمال صفاته ولو
كان الامر كما ذكره لما كان للحيوة اختصاص بهذه الامور وليس
كذلك اذ اهل العرف واللغة لا يطلقون الحيوة على كل موجود من
الموجودات كالبسائط العنصرية ومركباتها فليس الاطلاق الحي على النباتات
والحيوانات والمجردات بهذا الوجه الذي ذكره كيف لا ومن النباتات في
الحيوانات نباتات وحيوانات لا يترتب عليه الكمالات التي من شانها ويطلق
عليها وقد يترتب على بعض منها كمالا فوق واشباهه جميع كمالات
من شانها ان يترتب عليها ولا يطلق عليها الحيوة فلا اطلاقه على النبات
وجه آخر سوى ما ذكره وعلى الباري تعالى وجه آخر يشير اليه قوله والمستند في
اثباتها اي اثبات الحيوة له تعالى بل في ساير الصفات الدلائل السمعية
كقوله تعالى الله لا اله الا هو الحي القيوم لا تاخذه سنة ولا نوم قال العلامة
الطوسي في بعض تصانيفه اراد به شرح رسالة مسئلة العلم لابن الهيثم
المستند في اثبات ثبوته هو ان الحكماء بل العقلاء يصفونه تعالى
عبارته قصدوا وصفه تعالى بالطرف الاشرف من طرفي النقيض
ولما وصفوه بالعلم والقدرة وجدوا ان من لا حيوة له يمتنع الاتصاف
بهما وصفوه بالحيوة لا سيما وهو اشرف من الموت الذي يقابله عبارته
من الموت الذي هو ضده هنا اي في هذا وهو كما ترى اي لا طائل
تحته اذ حاصله انهم انما وصفوه بها لان الوصف بها اشرف واعلى
من عدمه ولا يلزم منه ان يكون له هذه الصفات فلا يكون
في هذا النحو من الاتصاف كمال يرشدك اليه قوله ثم نقل عنه واحد

من اهل بيت النبوة واراد به محمد بن علي بن الحسين ابن علي وعلى ابنيه
وعليهم الصلوة والسلام انه قال ونعم ما قال هل يسمى عالما الا لانه
وهب العلم للعلماء والقدرة للقادرين وكل ما ميزتموه باوهامكم في
ادق معانيه مخلوق مصنوع مثلكم مردود اليكم والباري واهب
الحيوة ومقدر الموت ولعل النمل الصغار يتوهم ان الله تعالى زبانيتين
فان ذلك كمالها ويتوهم ان عدمها نقصان لمن لا يتصف بهما وهكذا
حال العقلاء فيما يصفون الله تعالى به والى الله المفزع انتهى اذ قوله هذا
يشير بان ذهابهم الى ذلك ذهاب بالكمال له تعالى فيه فكيف لا وشانه تعالى
ان يكون قابل كل شيء ولا يكون له كمال يمكن ان يتوهم ان ذلك غيره اذ
هو غيره تعالى ممكن وهو من معلولاته المتاخرة عنه تعالى ومن هاهنا
تسمع ان كل ما يخطر ببالك فهو منزه عن ذلك انتهى اذ هذا الكلام
وقوع رشح من ينبوع صدر عن مصدر التحقيق ومواد التوفيق قال
جده اسد الله الغالب علي بن ابي طالب على النبي وعليه الصلوة والسلام
كمال التوحيد الاخلاص له وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه لشهادة
كل صفة على انها غير الموصوف وشهادة كل موصوف على انه غير الصفة
فمن وصفه تعالى فقد قرنه ومن قرنه فقد ثناه ومن ثناه فقد جزاه
ومن جزاه فقد جهله وحده فقد عده ومن قال فيم فقد ضمنه ومن قال
علام فقد اخلى منه هذا كلامه عليه الصلوة والسلام وهو ينادي على
ان الكمل في معرفته هو نفي هذه الامور عنه لا اثباته بوجه فقصد العقلاء
لما اورده المص هاهنا وقال وانت في ذلك اي في ان العقلاء انما يصفونه
تعالى بالطرف الاشرف من الصفات الموجودة فيهم ان التكليف انما
يتعلق بمعرفته الله تعالى بحسب الوسع والطاقة فانهم كلفوا بان يعرفونه
تعالى بالصفات التي الفوا وشاهدوا ما مع سلب النقايص التي
ناشئة عن انتسابها اليهم ولما كان الانسان واجبا لوجوده عالما قادرا
مريدا حيا متكلما سميعا بصيرا كلف بان يعتقد تلك الصفات

كمال ع

التي

مع

مع سلب النقايص الناشئة عن انتسابها الى الانسان بان يعتقد انه واجب
لذاته لا لغيره عالم بجميع المعلومات قادر على جميع الممكنات وهكذا الى سائر
الصفات ولم يكلف باعتقاد صفة فيه تعالى لا توجد فيه مثاله ومناسبه
بوجه ما ولو كلفه به ما امكنه تعقله بالحقيقة وهكذا اخذ معنى قوله عليه
من عرف نفسه فقد عرف ربه مع انه قال وما قدروا الله حق قدره اي عظموه
حق تعظيمه لحصول معناه الى ان العقلاء انما وصفوه تعالى بها لانهم يكلفون
باتصافه تعالى بامثال ذلك اذ ليس في وسعهم معرفته تعالى الا بهذا الوجه فيكون
ما يصفونه تعالى به من جملة ما هم مأمورون به فلا يكون فيه نقص يشير اليه
قول المحقق الطوسي المؤيد بكلام الامام الحق عليه وعلى النبي الصلوة والسلام
ولكن ان تقول حسب انهم يكلفون بذلك لا لان من الواجب عليهم ان
لا يجعلوا اتصافه تعالى بها من باب التصف فيهم بها اذ فيه نقص لا يخفى
فالواجب ان يقال عالم بمعنى انه يوجد العلم لا بمعنى ان فيه علما كما انه قادر
بمعنى انه يوجد القدرة لا ان فيه القدرة ومريد بمعنى انه يوجد الارادة
لا ان فيه الارادة وهكذا في ساير الصفات كيف لا واتصافه
تعالى بها بهذا الوجه ملزوم لعلو شانه وسمو سلطانه اذ قد تقرر ان
علم الشيء اقوى مرتبة منه بخلاف المتصف به بمعنى فهم العقلاء الدالة
على انه انما يتم كماله باتصافه تعالى بها لا بدونه فيكون معنى قوله عليه
السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه ان معرفة النفس ورب البدن
بوجه هو مدبر للبدن ومقبض لصوابه وحافظ لها وفاعل لا فاعليه
ملزوم معرفة ربه اذ نسبة رب العالم اليه كنسبة رب اليه لا ان احدهما
مثل الاخر في الصفات وانما يمتاز احدهما عن الاخر بكمالها ونقصانها
على ان عندي ان لهذا الكلام معنى اخر هو ان معرفة النفس يلزم معرفة
رب البدن لا معرفة الباري تعالى كما توهمه بعض ان البعض رب الارباب
فقال عليه السلام ردا عليه بهذا الكلام اشارة الى ان هذا ليس ملزوما
لما توهمه اذ من عرف النفس عرف مدبر بدنه فقط اذ ليس لكل نفس

الا تربيته بدن واحد وليس له تربية بدن آخر فضلا عن تربية العالم كله
فلا يكون احدهما هو الآخر ولان معرفته ملزوم معرفة الآخر فسقط ما توهم
من ان كمال العارف ليس الا معرفة نفسه والعلم باتصافه بصفة الكمال اذ ذاك
ليس ملزوم معرفة غيرها فضلا عن معرفة رب جميع الموجودات الواجب
على المكلف معرفتها **الفصل** الثامن في سمعه وبصره وكونه بصيرا قد
تعاضدت الادلة السمعية مثل قوله تعالى قد سمع الله قول التي تجادلك في قوله
ان الله سميع بصير على انه تعالى سميع بصير واختلف العلماء في انهما هل
راجعان الى العلم فيكون سمعه عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات ويكون البصر
اى بصره تعالى عبارة عن العلم بالمبصرات او هما اى السمع والبصر صفتان
زائدتان على العلم وانهما غيره وغير ساير صفاته فذهب الشيخ ابو الحسن
الاشعرى واكثر تابعيه موافقة للحكماء فيهما الى الاول وذهب سائر
المتكلمين الى الثاني لما نجد تفرقة ضرورية بين العلم بالشيء المسموع والمبصر
وبين سماعه وابصاره ولان ظاهر النصوص كونهما زائدتين مغايرتين
للعلم لما فيه الاشارة الا ترى انه تعالى عالم بالمذوقات والمشمومات
والملموسات ولم يثبت بازائها صفة فيه قال امام الحرمين الصحيح
المقطوع به عندنا وجوب وصف البارى تعالى باحكام الادراكات
الاخر اعني الادراك المتعلق بالحواس الاخر كالطعوم والروايح والحرارة
والبرودة واللين والخشونة اذ ما دل على اتصافه تعالى بالادراكات الاخر
دل على قد تقدس ذاته تعالى عن كونه شاما ذائقا لامسا فان هذه الصفات
تنبئ عن اتصاله تعالى الرب عنه وجب ان يقال انه تعالى عالم بالمتعلقات
ولم يثبت بازائها صفة فيه فلو كان السمع والبصر راجعين الى العلم
كان حكمهما حكم سائر الحواس ولم يتعرض لانهما بخصوصهما كما لم يتعرض
لخصوص ادراك سائر الحواس وتسميته باسم مخصوص وللقائل ان يقول
للشيخ ان يقول انا نعلم بديهة ان لا معنى للابصار مثلا بهذا الادراك
بانه مخصوصة فلو كان له تعالى ابصار لكان له تعالى هذه الآلة فلذا حملنا

الادراك

الاطلاق عليه تعالى بالعلم لمتعلقهما تنبيها وكذا الحال في السمع غاية الامر لما رأينا انه تعالى
قد اطلق السميع والبصير على نفسه تعالى اطلقنا هما عليه تعالى وقلنا ان المراد
بهما هذا ولم يلزم من قولنا به القول باطلاق الفاظ اخر مخصوصة موضوعة
لادراكات اخر عليه ولانه تعالى لم خصص هذين الامرين بالاطلاق كما لا يلزم
من اختصاص قسم شيء بالذكر في موضع اختصاص ساير اقسامه بالذكر لجواز
ان يكون في الاول فائدة لا يكون في الثاني وما ذكره من ان لو صح ارجاع
الصفات الواردة في النصوص بعضها الى البعض شاع مثله في الصفات
الاخر كالقدرة والارادة والكلام على ما ذهب اليه الحكماء ففيه ان هذا
انما يوجب ذلك لو صح الارجاع بوجه لا يكون فيه خلل ولذا قلنا ان المراد
باليد القدرة وبالوجه الذات مثلا فهو انما حمل هذين اللفظين على هذين
المعنيين لانه رأى انهما لو حملا على معناهما اللغويين احتاج الواجب في
هذين الادراكين الى ما بين الآلتين وان حمل على معنى آخر معقول فهو ليس
الا ما ذكره فلذا حملناهما عليهما وبالجملة له ان يقول انما حملنا هذين اللفظين
على ذينك المعنيين لامتناع حملهما على معناهما اللغوي وصحة حملهما على هذين
المعنيين اللذين هما من لوازمهما بخلاف الالفاظ الاخر الدالة على صفات
اخر لصحة حملها على معانيها المتبادرة منها وامتناع ارجاعها الى امر واحد
فلا يظهر لها وجه ارجاع فلذا لم يرجع الى معنى واحد بخلاف هذين اللفظين
الموضوعين لهذين الوصفين الممكن ارجاعهما بخصوصهما الى العلم بين
سائر الصفات فلذا نترك فيهما ظاهرهما وحملناهما على هذين المعنيين
الغير المغايرين للعلم مع ظواهر النصوص مشعرة بالمغايرة الذاتية
بين العلم وبينهما كيف لا ولم نرتاب ان هذه صفة اخرى والاحتياج
الى الآلة انما هو في حقنا لا يحتج عن تخلف اذ لا معنى لها حج لا ما يشير اليه قوله
ان البارى تعالى يدرك المبصرات والمسموعات على النحو الجزئي بذاته
بناء على ما ذهب اليه جمهور المتكلمين من انه تعالى يدرك الجزئيات بالوجه
الجزئي في الباعث على عدم تخصيص هذين الادراكين بالرجوع الى العلم

فاهو

مع ان لا معنى له الا هذا و يقال بل الظاهر انهما صفتان زائدتان على العلم
بخلاف ادراك سائر المحسوسات فانه يرجع الى العلم حيث لم يرد السمع
باثبات صفة اخرى بازائها كالذائق والشام واللامس فيحكم برجوعه
الى العلم اذ ذاك كله انما يجب ارتكابه لو لم يكن محصل معنى هذين اللفظين في
المقصد منهما الا انه تعالى ادرك هذه الاشياء بلا آلة ولا يكون ذلك غير
ما ذهب اليه الاشعري فظهر وجه ذهابه اليه وحصل ما نتمناه بقوله وثبت
شئ ما الباعث للشيخ الاشعري على ذلك مع ان سمته وطريقته المحافظة
على ظواهر النصوص لا على انك من وجه ذهابه الى ذلك مذهبنا بخلاف مواضع
اخر لا يرتكب فيها امثال ذلك كيف لا ولا دلالة للبيد والجنب والرحمن وغير
ذلك على معان اخر حملوه فوجب ان لا يرتكب فيها خلاف الظاهر ولا يرتكب
مجاز ليس للمقام دلالة عليه **الفصل** الحادي عشر في كلامه تعالى وما هو
المقصود من كونه متكلما وكلامه ايضا قد تواتر اجماع الانبياء على انه
تعالى متكلم لا معنى له الا ان له كلام ولا حاجة في اثبات النبوة الى اثبات الكلام
فيلزم الدور او التسلسل في اثباته بقول الانبياء على نبينا وعليهم الصلوة
والسلام فان النبوة تثبت بالمعجزة الخارق للعادة المقرون بالتحدي
بعد اثبات علمه تعالى وقدرته وان جميع الممكنات مستندة اليه تعالى فانه اذا
قال رسول الملك ان كنت صادقا في اني رسولك فخالف عادتك وقم من مقامك
فقبل الملك ذلك وقام مقامه حصل التيقن العادي بالنبوة من غير حاجة الى اثبات
كونه متكلما ولقائل ان يقول لو توقف اثبات النبوة على اثبات علمه
تعالى وقدرته على جميع الممكنات وان الكل مستند اليه لا يتيسر لنبي ان يثبت
بدون اثبات هذه الامور وليس الامر كذلك اذ الانبياء قد يدعون النبوة
على اقوام هم يرسلون اليه ولم يثبتوا لهم قبل اثبات نبوتهم شيئا من هذه
الامور كيف لا وكثير منهم قد ينكرون هذه الامور كلها او بعضها ومع
ذلك هم يثبتون نبوتهم عليهم بالمعجزة فالاولى ان يقال ان هذا ابعد ثبوت
هذه والحق لا معنى لدعوى الرسالة الا دعوى ان المرسل قال له اني ارسلتك الى قوم

كذا

كذا او بعثتك اليهم فيكون دعوتهم هذه بتضمن دعوى ان المرسل متكلم فيتوقف
اثبات نبوتهم على اثبات الكلام اذ لهم ان يقولوا ان ما ذكرته وادعيته
فرع ان يكون لمرسلك كلام وكلام وليس لك ذلك فعليك ان تثبته والظاهر عندي
ان اثبات النبوة بخرق العادة ليس يتوقف على اثبات شئ منها
اذا جاء احد ويقول انكم على الباطل واني جئت فهذا يتكلم والدليل على ذلك
هذا فاظهر المعجزة اضطر القوم الى قبول قوله وانه صادق فيه ثم انه اذا ثبت
النبوة بهذا الوجه تثبت عليهم هذه الصفات والكلام والاحكام التي هي
فرعه بقوله اي بقول النبي فاثبات النبوة لا يتوقف على اثبات علمه
واختياره وان جميع الممكنات مستندة اليه تعالى ابتداء او بتوسط على ما ادعاه
المصنف نعم لو قيل انه يتوقف على ثبوته في الواقع لكان له وجه ثم ان العقلاء
قد اختلفوا في حقيقة كلامه تعالى الثابت بقول الانبياء وفي قدمه وحدوثه
فان الكلام لكونه صفة له تعالى يستلزم قدمه لامتناع قيام الحوادث بذاته
واستحالة تغيره في صفاته الغير الاضافية والسلبية ولكونه اي الكلام مؤلفا
من الحروف المتعاقبة يقتضي حدوثه وهذا الوهم فانما يتم لو كان المراد من
الكلام غير معناه المصدري ولو حمل عليه لا يكون صفة له تعالى ففيه مغالطة
منشاها على اشتراك لفظ الكلام ووصفها تارة بمعنى هو تعيين الحروف
واخواتها واخرى بما يتعين به وحسبان ان الاول اذا كان صفة للفاعل
كان الثاني ايضا صفته وليس الامر كذلك اذ تعيين الحروف مثلا من صفاتنا
وليس الحروف المعينة من الصفات القائمة بنا لقيامها بالهواء او بغيرها
يرشدك الى ذلك قوله وذهب بعض المتكلمين الى ان المؤلف من الحروف
بل صفة قائمة بذاته تعالى اذ هو في متعلقات كلامه وليس كلامه بل كلامه عبارة
عن ايجاد ذلك المؤلف في غيره كاللوح المحفوظ ولسان جبرئيل ونفس النبي
اوتيت وهم المعتزلة ولو كان الامر كما ذكره لم يقولوا ان كلامه هو المركب
من الحروف وليس كذلك كما لا يخفى على من له وقوف بكلماتهم فالحق انهم
ذهبوا الى ان كلامه هو هذا المركب في معنى ان كلامه هذا انه صادر عنه لا انه

صفة قائمة كما ذهب اليه الاشاعرة وذهب بعض الحنابلة منهم الى ان هذا
المؤلف من هذه الحروف مع حدوثه قائم بذات الله تعالى وهم الكرامية
وانه قول الله تعالى لا كلامه وان كلامه تعالى قدرته على التكلم وهو قديم وقوله
حادث لا محدث وفرقوا بينهما بان كل ما له ابتداء ان كان قائما بذاته
تعالى فهو حادث بالقدرة غير محدث وان كان مباينا للذات غير قائم
به فهو محدث بقوله تعالى كن لا بالقدرة فهم انما ذهبوا اليه لانهم هم المجوزون
لقيام الحوادث بذاته تعالى وذهب الحنابلة الى ان هذا المؤلف الذي
هو الحروف والاصوات مع توآليها وترتب بعضها على بعض وكون
الحرف الثاني من كل كلمة مسبوقا بالحرف المتقدم عليه قديم قائم
بذاته تعالى وتقدس وان المسموع من اصوات القرآء والمرئي من اسطر
الكتب نفس كلامه القديم ثم مع قولهم واهر افهم بتركبه اي تركب اللفظ منهما
من الاصوات والحروف المتعاقبة وتركب المسطور وما سطر هو
فيه من امور حادثة اذ الكتب او فيه القرآن فانتظم حروفا ورقوما هو بعينه
كلامه تعالى وقد صار قديما بعدما كان حادثا ذهم الحنابلة ونقل عنهم المبالغة
في قدمه حتى قال بعضهم ان الجلد والغلاف قديمان ازليان واعترض
عليه بقوله اقول لعلهم لم يعرفوا معنى القديم وحسبوا ان نسبة الحدوث
اليه اهانة او يكون منعهم على اطلاق الحدوث على المصحف وتوابعه
لئلا يتوهم حدوث الكلام القائم بذاته تعالى وانا اقول الظاهر مما نقل عنهم
ان هذا انما يكون لان الحنابلة انما كلفوا بالقول بان كلامه تعالى مخلوق واذ هو
لفظ مشترك له معنى آخر هو انه مفترى لم يجوزوا اطلاق هذا اللفظ عليه
لئلا يذهب من لا وقوف له عليه ان مرادهم منه الحدث انهم اعترفوا
بكون هذا المؤلف مفترى نسبه النبي صلى الله عليه وسلم اليه تعالى فقالوا
انه غير مخلوق اي غير مفترى حتى الجلد والغلاف فنسبوا اليهم انهم قالوا
بقدمه ولعمري ان حمل كلامهم على هذا اولى من حمل كلامهم على معنى آخر يوهم
ان بعضا من العلماء الذين كانوا بصدد الاجتهاد ولم يعرفوا معنى القدم

والحدوث

والحدوث وحسبوا ان اطلاق الحادث على بعض نفسه الذي هو كلامه اهانة له
فليس مرادهم من هذا الاطلاق ما توهمه وشبهه بقول الاشاعرة بقوله كما ان الاشاعرة
على اعتقادهم ان الكلام اللفظي القائم بالقاري اعلى بالهواء وما شابهه
اذ المركب من الالفاظ ليس قائما بالقاري لما حقق في موضعه حادث وان
اطلاق كلام الله تعالى عليه بطريق الاشتراك اللفظي الملزوم لان لا يكون
المشترك بين القديم والحادث الا الاسم يمنعون اطلاق الحادث عليه
اي على الكلام اللفظي لئلا يتوهم حدوث الكلام النفسي القائم بذاته تعالى و
ذهب الاشعري الى ان كلامه تعالى ليس بصوت ولا حروف لانهما حادثان
بل المعنى هو القائم بذاته تعالى الموصوف بانه صفة ازلية قائمة بذاته تعالى منافية
للسكوت والآفة كما في الاخرس والطفولة وهو سبحانه تعالى بها آمر ناه
مخبر يدل عليها بالعبارة والكتابة والاشارة فاذا عبر عنه بالعربية فقرآن
وبالسريانية فانجيل وبالعبرية فتوراة وانما الاختلاف في العبارة دون
المسمى وهذا قول من حمل كلامه كالاشاعرة على المعنى المقابل للفظ وسموه
بالكلام النفسي وهو مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف وهو قديم
لكونه من الصفات الغير الاضافية والسلبية الممتنع ان يكون حادثا ولم يرض
صاحب المواقف بهذا الكلام لفظ الكلام انما وضع للمؤلف من الحروف
المسموعة الدالة بالوضع على ما قصد دلالته عليه لتحصيل التفاهم بين اشخاص
النوع نعم وجوده لا يتحصل الا بعد العلم بالمعاني وترتيب الاجزاء في الذهن
حتى يمكن ان يؤلف الكلام منها فبعض الناس كالمنطقيين يطلقون الكلام
على التقدير في الذهن وبعضهم يطلقون على ذلك العلم وليس كلامنا في الاخرين
بل في الاول وزعم انه لو لم يكن الامر كذلك لزم منه امور شنيعة يشير
اليها قوله يستلزم منها مفاسد كثيرة كعدم تكفير من انكر كون ما بين الدفتين
المصحف كلام الله تعالى مع انه علم من الدين ضرورة انه كلام الله تعالى حقيقة
وكعدم كون المقرو والمحفوظ والمسموع كلام الله تعالى حقيقة وكعدم التحدي
بما هو كلام الله حقيقة الى غير ذلك من المفاسد التي لا تخفى على المتفطن في الاحكام

فتوراة به

انواع

الدينية ثم قال اى صاحب المواقف فعلى هذا فوجب حمل كلام الشيخ الاشعرى على
ان المراد بالمعنى ما يقابل العين فيكون الكلام النفسى عنده مجموع اللفظ والمعنى
قائما بذاته تعالى القديمة مكتوبا فى المصاحف مقروا بالالسنة محفوظا فى الصدور
وهو غير الكتابة والحفظ والقراءة فانها حادثة وترتيب الحروف فى الالفاظ هو
فينا لعدم مساعدة الآلة فالتلفظ حادث والملفوظ قديم والادلة الدالة
على الحدوث كادلة اورد المعتزلة يجب حملها على حدوث التلفظ دون
الملفوظ جمعا بين الادلة ثم قال اى صاحب المواقف ان هذا الذى ذكرناه
وان كان مخالفا لما عليه متاخروا الاصحاب الا انه بعد التامل يعرف حقيقته
هذا مجمل ما ذكره فى المواقف وقال المص اقول قد سبقه الى مثل ذلك محمد بن
عبد الكريم الشهرستانى فى كتابه المسمى بنهاية الاقدام فى علم الكلام واورد
على ما ذكره من لزوم المفاسد ان منكر ما بين الدفتين انما يكفر اذا قال انه
من مخترعات البشر اما اذا اعتقد انه من مبدعات الله تعالى ودال على ما هو
كلامه حقيقة وقائم بذاته تعالى ولكنه اى الكلام اللفظى ليس صفة قائمة بذاته
تعالى فلا يكفر اصلا كيف والمعتزلة لا يكفرون لمذهبهم فى الكلام واعترافهم
بحدوثه وفيه نظر وايضا اكثر الاشاعرة الذين عبر عنهم صاحب المواقف
بمتاخرى الاصحاب قرروا رايهم على ذلك وعلى ما اختاره من قدم اللفظ وقيامه
بالذات وان الترتيب فينا لقصور الآلة امر خارج عن طور العقل وهو من
قبيل ان يقال يمكن ان يكون حركة لا يتعاقب اجزاؤه وانما يتعاقب اجزاء
الحركة فينا لعدم الآلة ولقائل ان يقول ان هذا انما يكون من هذا القبيل
ان كان الكلام حركة او مشروطا بها وله ان لا نسلم شيئا منهما اذ اللفظ
ليس هو الحركة بديهة ويجوز ان يكون مشروطا بها فلا يكون كلامه هذا فى قوة
ذلك كيف لا ومن الجائز ان يتخيل دفعة كلمات كثيرة مركبة من الفاظ كثيرة
فجاز ان يوجد بهذا الوجه ايضا فى الخارج لا بد لنفى ذلك من الدليل نعم يتوجه عليه
ما ينبئ عنه قوله بل كيف يتصور ان يكون الصفة القديمة القائمة بذاته تعالى
والاصوات القائمة بنا متحدة الحقيقة حتى يصح ان يقال ان تلك الاصوات

قائمة

قائمة به تعالى غير مترتبة وفينا مرتبة لقصور الآلة ويمكن ان يقال لا استبعاد
فى ان يكون لامر نا فردان احدهما قديم قائم بذاته عز علمه وثانيهما حادث غير قائم
به تعالى ويكون الثانى بحدوثه مشروطا بالحركة دون الاول ويعرض له لذلك
ترتيب لا يتاتى ادراك اجزائه معا للآلة ولم يكن القديم كذلك فالاولى ان
يقال ان اردت ان كلامه تعالى القائم بذاته عين ما نلفظ به شخصا فهو باطل
قطعا وان اردت انه عينه نوعا لزمه مفاسد كثيرة ادعى انتهائها على الشيخ
ومتابعيه اذا حمل كلامه على ما حمله الجمهور ثم المص لما راى ان فى كلامهم بعد امور
قد اشار ههنا الى قليل منها اراد ان يوجه كلامهم بوجه ظهر له ههنا وقال لنا
فى هذا المقام كلام اخر يقتضى بنائه تمهيد مقدمة هى ان صفة التكلم فينا
عبارة عن قوة تاليف الكلام وكلامنا عبارة عن الكلمات التى هى
مؤلفة بهاتى الخيال ولقائل ان يقول انا لو سلمنا ان صفة التكلم فينا
عبارة عن القوة المذكورة لكن لا نسلم ان كلامنا عبارة عن كلمات
خيالية اذ الحاصل فى الخيال انما هو صورة الالفاظ لا انفسها والكلام
يجب ان يكون مؤلفا من الالفاظ لا من صورها فلا يكون المركب
من احدهما عين المركب من الاخر فتدبر وبعد تمهيد هذه المقدمة نقول
صفة الكلام القائمة بذاته تعالى صفة هى مصدر تاليف الكلمات
ولقائل ان يقول ان هذه الصفة ليست الا القدرة على التاليف على ما
ذهب اليه المعتزلة فلا يكون كلامه تعالى صفة اخرى والظاهر من كلامهم
وكلامه انه صفة اخرى فلا يصلح هذا ان يكون توجيها لكلامهم
واما ما ذكره من ان كلامه تعالى اى الكلمات التى هى مؤلفة له تعالى
بذاته فى علمه القديم بغير واسطة فان اراد به ما هو فى علمه تعالى من الصور
المدرك بها هذه الالفاظ والحروف المركبة التى هى نفس علمه تعالى بها
سواء كانت عين ذاته تعالى على ما هو مقتضى كون علمه تعالى عين ذاته
او غيره على ما هو مقتضى قول من قال ان علمه تعالى ليس نفس ذاته
فهو لا يقال لها الكلام فضلا عن ان يكون كلامه هذا كيف لا واحد

منها لو تخيل امثال ذلك مدة مديدة ولم يتلفظ بها وقتا ما لا يقال انه
متكلم بها وايضا اريد به ما هو الصادر عنه بعلمه القديم اما باللوح المحفوظ
او في جبرئيل او في لسان النبي او في الشجر فهو عين ما ذهب اليه المعتزلة
على ان هذا المؤلف بهذه القوة في علمه تعالى اما ان يكون متحدة الحقيقة
مع الامر الخارجي ام لا فان كان الاول لزم منه مع استلزامه جواز انه تعالى الممكن
في صفاته بحسب الجنس او النوع ان لا يتوقف حصول نوع الكلام او جنسه على الآلة
فيكون ممكن التحقق بدونها ولا يرد في ما اورده على صاحب المواقف من
ان ما الزمه فمن باب ان يقال ان الة يمكن ان لا يكون تدريجية وان كان
الثاني لا يكون هذا الكلام من جنس الاصوات والحروف ولا يطلق الكلام لغة
على امر كذلك فليس له تعالى كلام لا يمكن ان يقال وهذا الكلام خطاب متوجه الى المخاطب
اذ ذاك في الكلام وليس ما توهمه كلامه ليكون مستدعيا للمخاطب واما ما ذكره من
الفرق بينه وبين تجويز امتيازه عن العلم ظ فان كلام غيره تعالى معلوم له
تعالى وليس كلامه كلام غيرنا معلوم لنا وليس كلامنا فهو لو تم لصح ان يقال
ان علمنا قد يتعلق ببعض احوالنا وهو معلوم لنا وليس احوالنا فلا يكون
علمنا باحوالنا من باب علمنا وهو كما ترى والحق ان علمنا المتعلق ببناء في
صدقنا ان بنينه غير علمنا ببناء زيد مثلا فلا يكون الاول منهما بالنسبة الى صفة
اخرى اذ لنا ان نبني بهذا العلم هذا البناء وليس لنا هذا بالعلم الآخر فلا يكون
مبدا احدهما هو مبدا الآخر فالحق ان هاهنا علمين احدهما علمنا بكلامنا
وثانيهما علمنا بكلام غيرنا والاول منهما علم فعلي يمكن ان يوجد به كلامنا في الخارج
وليس الثاني منهما كذلك وليس يلزم منه ان يكون الاول منهما اصواتا مرتبة
ليكون هناك كلام ولذا يصح ان يقال اني قصدت ان اذكر كلاما ولم اذكره
كيف لا ولو كان ما رتبناه في علمنا كلاما لكفر احدنا بتخيله كفرا واذ ليس
الامر كذلك لا يكون قوله وهذا الذي ذكرناه ليس ما ذهب اليه الحكماء من ان
كلامه تعالى علمه يصح الا بان يذكر معه بعد لفظ ليس الا ليدل كلامه على انه ليس
الا العلم بالكلام ولزم ان لا يكون مذهب الحنابلة ومن يحذو حذوهم

العلم صح

تماما صح

اذهم

اذهم يقولون ان كلامه تعالى واما الفاظ حادثة او قديمة وهو تعالى يقول
ان كلامه تعالى العلم بهذه الالفاظ ولا مثل كلام صاحب المواقف من ان كلامه
تعالى الاصوات والحروف الموجودة في الخارج او ما يشمل الحروف والاصوات
والمعاني معا اذ العلم بالشيء لا يكون نفس هذا الشيء اللهم الا ان يكون
علما حضوريا يكون العلم والمعلوم شيئا واحدا وهو لم يقل به في معلوماته المعلولة
له تعالى وكذا لا يكون قوله هذا ما هو المشهور من الاشعري من ان كلامه انما هو
المعنى المقابل للفظ اذ كلامه على قوله هذا هو العلم بالالفاظ المعينة المرتبة
فلا يكون نفس المعاني المرتبة او ما يمكن ان يصير معان مرتبة على ما يقتضي قول
من يقول ان مراد الاشعري من كلامه النفسي انه معنى هو في الازل ليس امرا ولا نهيا
ولا خبرا مثلا وانما يصير واحدا منها اذ انه يتعلق بالاشياء بعد وجودها بل هو تحقيق
وتنقيح لمذهب الاشعري لجواز ان يكون مراده من المعنى الالفاظ المرتبة
لا نفس معانيها وهو ام نرى اذ فيه نظر بان كل الصادق فيما مضى من
كلامنا واذ ذلك الكلام الذي حققه ليس الا اقساما من علمه تعالى قال فلما كان علمه
تعالى واحدا محيطا بجميع المعلومات من جميع الوجوه بوجه لا يعزب عنه مثقال
ذرة في الارضين والسموات كان كلامه تعالى ايضا واحدا مشتملا على ما في
من الكتب والصحف باللغات المختلفة والاخبارات والانشاءات
وليت شعري ان العلم بالالفاظ العربية المخصوصة اذ نفس هذه الالفاظ
العربية كيف جاز ان يكون هو عين العلم بالالفاظ السريانية او العبرية
ان نفس الفاظ كذلك مع ان مذهبه ان الحاصل من الشيء في الذهن
الذي هو العلم به نفس حقيقته وماهيته لا شبحه ومثاله وقال ايضا على ذلك
في شرح رباعيات ان كلامه تعالى انما هو نفس علمه بهذه الاشياء اذ حال
عند العقل ليس الا نفس ماهياتها على ما هو التحقيق الذاهب اليه المحققون
لا اشباح والمثال الذاهب اليه غيرهم وايضا لما كان كلامه تعالى ازليا كان
الخطاب فيه متوجها الى المخاطب المقدر اذ لا مخاطب موجود في الازل
فيكون المضي للحضور والاستقبال فيه بالنسبة الى الزمان المقدر

للمخاطب المقدر فلا اشكال في ورود بعضها بصيغة الاستقبال واما الكلام في بقائها الابدي الذي لا فائدة له بتدبر تعلم فان قلت قد اطرد العرف على ان من انشأ كلاما بكتابته يسمى متكلما به وينسب اليه ذلك الكلام بانه قوله وكلامه كما يقال قال الش في كذا وكذا ابو حنيفة قال كذا وانما ينسب اليهم هذه الاقوال بانهم كتبوه فلذا اجاز ان ينسب اليه تعالى كلام اثبته عنه في اللوح المحفوظ او اوجده في لسان الملك والرسول فلا يكون كلامه الا هذا المعين والمتكلم به الا هذا التعيين والايجاد قلت اما اولا فلان من لم يقدر على تاليف الكلمات في النفس لا يسمى متكلما وان اوجد النقوش وكذلك من علم انه ليس قصده الى تلك الالفاظ والحروف لا يسمى متكلما ونسبة القول الى من كتب شيئا في الكلام بسبب اعتقاده انه دال على كلامه النفسي حتى لو علم انه ليس الكلام النفسي لم يسم متكلما اصلا كما لو فرضنا انه صدر هذه النقوش عن غير الانسان ولقائل ان يقول ان غاية ما لزم من ذلك ان يتوقف اطلاق الكلام على هذا التعيين والايجاد على شروط او شرط ولم يلزم منه ان لا يطلع عليه المتكلم بهذا المعنى اذ من البين ان لا بد انضمام هذه الشروط فيكون تعيينه وايجاده مستجمعين للشرائط المذكورة فيكون ايجاده التكلم به وهذا كلامه واما ثانيا فلان النصوص السمعية دالة على اثبات صفة الكلام له تعالى وظواهر تلك النصوص انها صفة مغايرة لسائر الصفات كالعلم والقدرة والارادة والقول بما قاله المعتزلة يؤدي الى ان لا يكون الكلام صفة باقية بل راجعة الى القدرة على خلق الكلمات في محالها والتجاوز عنه في غير ضرورة مستنكر ولقائل ان يقول ان اردت ظواهر النصوص دالة على ان الكلام صفة مغايرة لسائر الصفات بالذات فممنوع ولو سلم فكذا الحال في العلم والقدرة والارادة وقد قلنا ان الكل راجع الى امر واحد هو صرف وان اردت ان هذه الظواهر تدل على ما هو اعم من المغايرة الذاتية والاعتبارية فمسلم ولا يلزم منه ان لا يكون هذه الصفة راجعة الى القدرة اذ الارادة

عنها

قد رجعت

قد رجعت الى العلم وظواهر النصوص تدل على خلافه فما هو جوابكم فهو جوابنا على ان جمهور المتكلمين ارجعوا اكثر ظواهر النصوص الدالة على اليد والجنب واليمين والوجه وغيرها الى القدرة او ما يناسبها فلا يكون الارجاع المذكور خلاف الاجماع نعم لو امكن ان يبقى الكلام على ظاهره ومع ذلك لم يبق لكان الامر كذلك وليس الامر ههنا كذلك اذ نحن متكلمون بكلام كثير وليس كلامنا صفتنا القائمة بنا ومع ذلك نقول انا متكلمون به وليس لنا اليه الا نسبة التعيين والايجاد والاحداث فكذا في حق غيرنا فالحق في هذه المسئلة مع المعتزلة التابعين فيه للائمة المعصومين على نبينا وعليهم الصلوة والسلام على ما يشهد به الكتب الطائفة الامامية واما ما اورد الشارح بقوله على انه لا يمكن الدلالة على نفي الكلام النفسي ولو نفوه لزمهم القدح في كونه تعالى متكلما بالمعنى العرفي كما سبق فهو انما يتوجه عليهم لو انهم يقولون ويعترفون بان الكلام النفسي معنى وليس كذلك لا ينادي عليه عبارة حيث قال والنفسي غير معقول فلا يكون نفي الكلام النفسي عندهم ملزوما لنفي الكلام الحقيقي عندهم ليكون ذلك قادحا فيما هم بصدده واما ما ادعاه بقوله وبعد ثبوت الكلام النفسي بما ذكرنا من تحقيق مذهب الاشعري فمن غير محل نفيه لما مر اليه الاشارة من ان هذا ملزوم ان يقال لاحد لا يتكلم بكلام قط ومع ذلك ترتب في خياله دائما كلمات انه متكلم بها وهو خلاف العرف العام والخاص هذا ما اردنا ايراده ههنا لشرح كلامه هذا فان اردت الوقوف باكثر من ذلك فيه وما هو الحق والباطل من دلائل الطرفين فعليك بمطالعة شرحنا التجريد العقائد النصيرية اذ فيه في هذه المسئلة واخواتها كلمات حلت عنها زبر الاولين وصحف الآخرين من المتكلمين

الفصل الثاني عشر في القضاء والقدر

وهما لفظان مشتركان لهما معان كثيرة منها الخلق والتقدير ومنها الايجاب والالزام ومنها التبيين والاعلام ومنها ما ذهب اليه الاشاعرة من ان قضاءه تعالى هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال وقدره ايجاده اياها على قدر مخصوص معين في ذواتها

وصف بها وافعالها وعند الحكماء ومحققي المتكلمين القضاء عبارة عن علمه
تعالى في الازل بما سيكون على الوجه الذي يكون عليه قالت الفلاسفة لما كان
جميع صور الموجودات الكلية والجزئية حاصلة من حيث هي معقولة في العالم
العقلي بانواع الاول وكان ايجاد ما يتعلق عنها بالمادة على سبيل الابداع
ممتنعا واذ هي غير مباينة بقبول صورتين معا فضلا عن اكثر وكان الجود
الالهي مقتضيا لتكميل المادة بابداع تلك الصور فيها واخراج ما فيها بالقوة
الى الفعل فالقضاء عبارة عن وجوده جميع الموجودات في العالم العقلي
مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها في موادها
الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد كما قال عز من قائل وان من شيء الا عندنا
خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم واليه يشير قوله والقدر عبارة عن ايجاده
تعالى ما سيكون في الخارج على وفق القضاء الازلي وقد يطلق القضاء
والقدر بمعنى واحد هو خلق الله تعالى اياها ابتداء او بتوسط يوجب ذلك او
علمه تعالى المتعلق بخلقها او امورا اخر سنذكرها ثم قالوا ان دخول الشر في
في القضاء الالهي على سبيل التبع وبالعرض اذ ما يمكن ان يوجد اما خير محض كالعقول
والافلاك او الخير غالب فيه كما في هذا العالم فان المرض وان كثر فالصحة اكثر
منه ولما امتنع عقلا ايجاد ما في هذا العالم العنصري بريا عن الشرور بالكلية
فان المطر المخصب للبلاد الذي يخرب بعض الدور بالضرورة وجب في الحكمة
وجوده لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فدخل الشر في القضاء
وانه مكروه غير مرضي واما المعتزلة من المتكلمين راوا ان الافعال
الاختيارية الصادرة عن الاله هو بارادتنا واختيارنا على ما هو ظ
مقتضى البديهة الشاهدة بذلك قالوا ان لا معنى لقضاء وقدره بالنسبة
الى افعالنا الا الاعلام والكتابة على ما يحكى عنه قوله تعالى وقضينا الى
بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض وقوله تعالى الا امراته قدرناها
من الغابرين اي اعلمناها بذلك وقوله وكتبنا في الالواح وعلى هذا جاز ان يكون جميع
الافعال الاختيارية الصادرة عنا بالقضاء والقدر ومنهم من قال انه بمعنى

الالزام

الالزام كما في قوله وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه نحن قدرنا بينكم
الموت وعلى هذا يكون القضاء والقدر في الواجبات خاصة والباعث
على ذلك كله ان الكل لو كان بقضاء الله وقدره لكانت الشرور
والقبايح الموجودة صادرة عنه تعالى وهو باطل قطعا وزعم المصنف ان
دعاهم الى ذلك لامر آخر هو انهم لما اوجبوا الثواب والعقاب واللطف
ورعاية الاصلح عليه تعالى اثبتوا للعبد قدرة موثرة بالفعل بها يستحق المطيع
الثواب والعاصي العقاب ولم يعلم ان الامر بعكس ذلك اذ هم لما راوا
ان للعبد قدرة واختيارا على بعض من الافعال الصادرة عنه وراوا ان
هذه الافعال منها حسن حسنها عقلي ومنها قبيح قبحه عقلي وقد ورد
الامر بالاتيان باحدهما والاجتناب عن الاخر ولا بد وان يكون لذلك
فائدة عائدة الى المكلفين لتنزهه تعالى عنها وان هذه الفائدة لا يجوز
ان يكون دنيوية فيكون اخروية اي ما اوعدت عليها وهي الثواب
والعقاب ثم لما راوا ان الواجب سبحانه تعالى وجب ان لا يفعل الا الحسن
قالوا ان من الواجب عليه الجزاء للموجود بحسبه فليس اثبات القدرة للعبد
في الايجاب عليه تعالى شيئا بل هو فرع القدرة والامر بالطاعات والنهي
عن المعاصي وامتناع صدور القبايح عنه وانه تعالى لا يفعل الفعل
الا لفائدة واما الاشاعرة عليه كلام هو ان ما فعله العبد باختياره
وارادته اما ان يعلم الله تعالى وقوعه واما ان لا يعلم تعالى فان كان الاول
وجب صدوره عنه والا لصار علمه جهلا وهو باطل قطعا وان كان
الثاني لما ان ذاته تعالى عالما بجميع الموجودات وهو باطل قطعا فما يصدر
عنه واجب الصدور عنه فلا يكون اختياريا قالوا ما نقل عنهم المصنف
بقوله وقالوا ان الله تعالى علم في الازل ان العاصي القادر على الطاعات
والمعاصي يختار المعصية بارادته فيفعلها بقدرته واختياره فلذلك
يستحق العقاب لمخالفته نهيه تعالى عنه بالاختيار وان المطيع يختار الطاعة
بارادة فيفعلها بقدرته واختياره فيستحق الثواب لا طاعة امره تعالى

باختياره ثم قالوا واذ علم احد منا بوقوع امر عن آخر ليس موجبا لصدور
ذلك عنه اذ ان مثلا العلم بطلوع الشمس كل يوم وليس علمنا هذا علة لطلوعها
وان علم الله تعالى بافعالنا ايضا كذلك فهو لا يؤثر في ايجاد الطاعة والمعصية
فان علمه تعالى متعلق بان العبد بقدرته وارادته بعين احد الطرفين فليس
في ذلك يلحقه العبد الى احدهما ليلزم منه ان لا يكون له استقلال بل اختيار في
فعله ولا يستحق به العقاب او الثواب واذ ذاك كما يتوجه وكان دفعه
ذلك يتوجه على مذهب الاشعري ايضا اشار الى ما هو جواب عنه اذا اورد
عليهم فقال وعلى مذهب الاشعري علم الله تعالى في الازل ان العبد يكتسبه
بفعل فالفعل وان لم يكن بتأثيره فبذلك الكسب يستحق الثواب والعقاب
هذا ما ذكروه واعترض عليه المص بقوله اقول انما يتمشى ذلك لو لم يكن علمه الله تعالى
علما فعليا هو مصدر المعلوم واما اذا كان علمه تعالى فعليا كما سبق في السادس
من الفصول فلا يتمشى ذلك الكلام لان ذلك العلم سبب مؤثر في المعلوم معلق
فلا يكون للعبد مع تعلق علمه تعالى بوقوع فعله عنه القدرة على الترك ومع تعلق
علمه تعالى بالترك القدرة على الفعل والايجاد فلا يكون فعله باختياره وللقائل
ان يقول ان اردت ان علمه تعالى علم فعلي بالنسبة الى جميع معلوماته
تعالى فهو مم اذ علمه تعالى المتعلق بذاته ليس كذلك وكذا علمه تعالى بالمستحيلات
وكذا ان اردت ان علمه تعالى فعلي بالنسبة الى معلولاته القريبة والبعيدة
معا اذ في البين ان اثر الفاعل البعيد لا يصل الى المفعول فلا يكون اثر
الفاعل القريب فعله تعالى ليكون علمه تعالى مصدر الصدور عنه وان اردت
ان علمه تعالى المتعلق بمعلولاته القريبة الصادرة عنه بلا واسطة كذلك
فهو مم ولا يلزم منه ان يكون علمه تعالى بافعالنا كذلك فلم يلزم من تعلق علمه تعالى
بافعالنا الالجاء اذ في البين ان علم غير فاعل الفعل على فعله ليس يجب ان يكون
علة لفعله نعم لو ادعى ان ليس له اختيار في صدور اي شيء يتصور
كان له وجه لما ذكره بمنبار في تحصيله بعد وجوب انتهاء الحركات الى
الحركة الفلكية السرمدية وان هذه الحركة صادرة عنه الاول فيجب ان يكون

ارادتيا

ارادتيا ايضا متعلقة بواجب الوجود لذاته قوله فان قيل فهل قدرة على الفعل
ام لا قلنا ان لنا قدرة على الفعل بالقياس الى الاحاد واما بالقياس الى الكل
فليس لنا قدرة الا على المقدر هذا كلامه وهو يدل بالالتزام على ما حققناه لك
من ان ليس للعبد قدرة على كل فعل ولا يلزم من ذلك ان لا يكون له قدرة
على شيء وبالجملة كل ما كان في الكون انه له تعالى اما ابتداء او بواسطة وغاية
الامر اللازم من كون افعالنا بقدرتنا واختيارنا ان يكون لبعض معلولاته
انه اختياري لا يكون علمه علة لحصوله فلا يلزم الايجاد ومع ذلك لا يكون له
في كل فعل يمكن له ان يفعله لجواز ان يكون فعله هذا مخلا بنظام الكل المتعلق
علمه بوقوعه منه تعالى فلا يقع هذا الذاك ولم يخف ذلك الجاء العبد في جميع
افعاله بل شدك اليه تصرف النائب في وكيل واحد منا في بعض الامور
دون بعض لكونه نائبا ووكيلا فيه دون غيره اذ هو وان لم يجز له التصرف
في هذا البعض له ان يتصرف في بعض آخر بالاختيار والارادة ولا يقدح
فيه عدم اختياره في غيره فاندفع ما اورده المص بقوله لا يقال يجوز ان
يكون مؤثرا في وجود الفعل بسبب قدرة العبد كسبية لا قدمناه فلا حاجة
الى ما اجاب عنه بقوله لانا نقول كون الشيء سببا لصدور الشيء عن
سبب آخر يتصور بكونه سببا بعيدا وعلى هذا التقدير يبقى الاشكال
الذي ارتكب المعتزلة لاجله اثبات القدرة للعبد وتأثيره تعالى في فعل
المكلف وذلك لانه كما لا محيص عن تأثير المؤثر القريب لا محيص عن
تأثير المؤثر البعيد فلا يندفع التلجئة بما ذكره على ان فيه امورا منها ان
الحصر الذي ادعاه بقوله انما يتصور بكونه سببا بعيدا في محل المنع اذ الظ
من صيرورة شيء فاعلا بسبب امر ان يكون ذلك من شرائط تأثيره ومعداته
وادواته لا ان يكون ذلك الامر هو القريب للفعل وما يصير بسببه فاعلا
الفاعل البعيد وهو ظ ومنها ان لو كان الامر كما توهمه لم يلزم الالجاء وانما
يكون كذلك لو كان هذا السبب البعيد الجزء الاخير من العلة التامة للفعل
وليس الامر ههنا كذلك لتوقف هذا الفعل على امور اخر سوى العلم المذكور

ومنها ما قرّر فيه ان اثر الفاعل البعيد لا يصل الى معلوله على ما هو المشهور فضلا
عن ان يلجئ التوبيخ على الفعل ومنها انه من اما ما ذكره وهو خطؤ في فعل
التوبيخ للفاعل البعيد اذ لا تأثير عن فعله نفسه فنوع ان اراد ان لا يختص
للفعل عن تأثير السبب البعيد في فاعله فهو وهم ولا يلزم منه التلجية وان اراد
ان لا يختص في تأثيره عن فعله نفسه فهو ممنوع اذ لا تأثير للفاعل البعيد في فعل
التوبيخ وهو خطؤ واما ما ذكره من ان الكسب الذي اثبته الاشعري للفرق
بين حركة المرتعش وحركة المختار وقال ان هذا الامر الذي يشير اليه قوله فان
التكليف بمثل الاول غير واقع وان كان ذلك جائز اعتقده لا لان يدفع به
الالجاء فغنيه ان هذا انما يكون كذلك لو لم يكن قوله هذا انما يذكره هو في
دفع هذا السؤال واذ ليس فليس واما قوله والحق ما ذهب اليه الاشعري
وان التكليف الذي غير واقع هو التكليف بما ليس متعلقا لقدرة العبد
واما ما هو متعلق قدرته وان لم يكن مؤثرة فالتكليف به واقع وليس بمحذور
فهو انما يكون لو لم يكن مصادما للبديهة الحاكمة بصحة استناد افعالنا الينا
بالصدور عنا بارادتنا واختيارنا وليس كذلك ومع ذلك لا يكون تكليفه تعالى
من باب ان يقول احد لاحد انت مكلف بان تفعل ما ليس لك ان تفعله
وهو كما ترى امر نزه ذاته تعالى نسبته اليه سواء كان للعبد حق عليه تعالى
اولا على ما يشير اليه قوله فان ليس للعبد على الله حق حتى يتوهم في حقه الظلم
ولقائل ان يقول بعد ان هذا الا ان العقلاء قد اتفقوا على ان ما يشتم اكثر
من خيره لا يصدر عنه تعالى وهو ايضا معترف به واذ من البين ان العذاب
ولو كان حينا اعظم شرا من شرب خمر وارتكاب زناء فوجب ان لا يكون
منه تعالى وليس الامر كذلك بشهادة الشريعة الحقة فعلم ان كونه تعالى بوجه يشير
اليه قوله بل هو الحاكم المطلق الفعال لما يريد قدر في الازل السعادة لمن اراد
والشقاوة لمن يشاء من غير سابقة استحقاق لا يوجب صدور
امثال ذلك عنه تعالى فليس معنى ما قال الله سبحانه تعالى في الحديث القدسي هؤلاء
للجنة ولا ابالي وهؤلاء للنار ولا ابالي ما فهمه بل معناه ان هذا الذاك

لانه

بارادتنا

لانه يفعل بارادته واختياره الحسنات وذاك لذلك لانه يفعل بارادته و
اختياره القبائح والمعاصي واذ ذاك كذلك كان ذلك عدلا يثاب به فاعله
لونه لا ثم هذا نهاية توجيه كلامهم هذا والحق عندي ان لو لا الحكمة مخفوظة
عن غير اهلها لعالمناك **الفصل** الثالث عشر في حكمته قال ابو العباس
اللوكري في بيان الحق الحكمة هي معرفة الوجود والواجب هو الاول ولا يعرفه
عقل كما يعرف هو ذاته فالحكيم بالحقيقة هو الاول والحكمة عند الحكماء قد تفسر
بوجوه منها ما ذكره المحقق الطوسي في شرح رسالة مسئلة العلم بقوله حكمته
ايجاد الموجودات على احكم وجه واتقنها وشوق ما هو ناقص عنها في مبدئها
الى كمالها شوقا ملائما لها ومنها ما ذكره بعض في ان الحكمة قد يقال ويراد
منها العلم التام الذي هو في التصورات انما يكون بالحدود التامة
وفي التصديقات بالعلم باسبابها وان كان له سبب فاما ما لا سبب له
فانه تصور بذاته ولا يحتاج في تصوره الى شيء خارج عن ذاته اذ هو اولى
التصور ويعرف بذاته اذ لا سبب له وقد يقال ويراد بها الفعل المحكم
الذي هو ان يعطي الشيء الذي هو مفعوله جملة ما يحتاج هو اليه في وجوده
وحفظ وجوده بحسب الامكان الذي هو في مادته ان كان الشيء ماديا او بحسب
الامر في نفسه كالعقول الفعالة ان لم يكن شيء ماديا كما ان يعطيه ما فوق المحتاج
اليه فيه كان يعطي الانسان الحكمة والعلم اذ ليس الانسان يحتاج اليهما في وجوده
وبقائه ولذا يقال له الكمال كما يقال للاول منهما الكمال الاول فواجب الوجود
يعلم كل شيء في ذاته التي هي سبب كل شيء في الاشياء التي هي في خارج
فهو بهذا المعنى حكيم وحكمته علمه تعالى بذاته فهو حكيم في علمه محكم في فعله فهو
الحكيم المطلق واما هذا المعنى الاخير الذي فصلنا لك يشير اليه بقوله ان حكمته
عبارة عن اتقان الفعل واتقان العلم فقال ولما كان الواجب تعالى متصفا
بالعلم الاكمل الذي لا يشوبه جهل والقدرة الكاملة التي لا يعتريها عجز وكان
صنايعه تعالى مشتملة على دقايق الحكم الذي تحير في ادراكه نبذ منها عقول
العقلاء كما يشهد به النظر في المصنوعات خصوصا الهيئة والتشريح كان

اى الواجب سبحانه وتعالى احكم الحاكمين كما انه اعلم العالمين واقدر القادرين
بل علم جميع العلماء بالنسبة الى علمه تعالى جهل وقدرة جميع القادرين بالنسبة
الى قدرته عجز قال الخضر لموسى على نبينا وعليهما الصلوة والسلام ما علمي وعلم
جميع الخلايق بالنسبة الى علمه تعالى الا كما ينقص الخيط المجرر في البحر منه يعلم ما بين
ايديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء قال الفاضل الرازى
الله سبحانه وتعالى لو خلق الخلايق كلهم على عقل اعقلهم وعلم اعلمهم وخلق لهم
من العلم ما يحمله نفوسهم وافاض عليهم من الحكمة ما لا منتهى لوصفها ثم زاد كلهم
عدد جميعهم علما وحكمة وعقلا ثم كشف لهم عواقب الامور واطلعهم على اسرار
الملكوت وعلى فهم دقايق اللطف وخفايا العقوبات حتى اطلعوا به
على الخير والشر والنفع والضر ثم امرهم ان يدبر الملك والملكوت بما يحيطوا
من العلوم والحكم بما اقوى ثم اتدبير جميعهم مع التعاون والتظاهر ان يزيدوا
فيما دبر الله سبحانه تعالى الخلق به في الدنيا والاخرة جناح بعوضة ولا ان
ينقصوا منها ذرة ويحفظوا عنها ذرة

الفصل الرابع عشر في جواده

تعالى عرفوا اى الحكماء الجود بافادة ما ينبغي ويليق به ان يفيده لمن ينبغي
ان يستفيده ويقبله منه لا لعوض ولا غرض فقولهم افادة بمنزلة الجنس
واحترزوا بقولهم ما ينبغي عن افادة امر لا يليق بفاعله ان يفيده
سواء كان قليلا بالنسبة الى المفيد له او كثيرا بالنسبة واحترزوا بقولهم
لمن ينبغي عن افادة من ينبغي لمن لا ينبغي اذ هو ليس بجود وانما قال لا
لعوض ولا لغرض ليخرج عنه افادة ما ينبغي اذا كان معها عوض او غرض
وانما لم يكتف بواحد منهما لان ما لاجله الفعل قد يكون امرا غرض الفاعل من
الفعل تحصيله وهو اذا لم يكن حاصلا له ويقال له المستفيض كما ينبئ عنه
قولهم ضربت زيدا للتاديب وقد يكون امرا حاصلا قبل وقوعه و
يقال الفاعل الفعل له المفيض على ما ينبئ عنه قولهم قعدت عن الحرب جبنا
فلو اكتفى في الحد باحدهما لدخل فيه افادة يكون باحد الوجهين الذى
ترك هذا غاية تحرير كلامهم هذا وظهر منه ان هذا التعريف ليس بمشتمل
على

على تفصيل المنتسبين فقط كما توهمه البعض اذ لا يمكن الاقتصار فيه على قوله
افادة ما ينبغي لا لعوض والا لدخل فيه افادة ما ينبغي لا لغرض ولقائل
ان يقول ان هذا اللبس يوجب ذلك لان من افاد فيما لا ينبغي لم يكن
هذه الافادة افادة ما ينبغي اذ من البين ان اللبس يعتبر في افادة ما ينبغي
ان يكون لمن ينبغي وهو ظ وكذا لا يمكن الاقتصار على قوله لا لغرض
ويقال معلوم ان الغرض يشمل العوض بل العوض الغرض في هذا المقام لانا
قد بينا ان المفيد قد يكون مستفيضا وقد يكون مفيضا والغرض و
العوض ليس شاملا لكليهما فلا يمكن الاكتفاء باحدهما وفيه نظر لجواب
كذلك ومن المحققين من قال ان جوده تعالى فيضان الخير عنه من غير بخل ومنع
وتعويق على كل من يقدر ان يقبله بقدر ما يقبله ولم توجد فيه
ان يكون لا لعوض ولا لغرض وكانه انما تركه لانه فعله تعالى بل فعل كل فاعل
مختار قد يعلل بغرض على ما حقق في موضعه واذ قد تقرر ذلك فاعلم
انه جواد اذ لو لم يكن الامر كذلك لكان في اعطائه مفيضا او مستفيضا
لكن التالى باطل فكذا المقدم اما الملازمة فلان كل من يفعل بارادته اما
ان يكون مفيضا او مستفيضا واما ان لا يكون كذلك واذا كان الثاني
منهما ملزوم ان يكون هذا الفاعل جوادا والمفروض خلافه تعين الاول
وهو المط واما بطلان التالى فلانه تعالى لو كان مفيضا او مستفيضا
لوجب ان يكون ثبوته له اولى من عدمه فيكون مستكملا به فيكون محتاجا
اليه وقد تقرر انه غنى مطلق لا احتياج له الى امر واذ ذاك كذلك
لك ان تقول ان معنى قوله والجواد الحقيقى ليس الا الله تعالى ليس بما ندر
من قوله فان غيره انما يفعل الخير لغرض من الاغراض العائدة اليه اما في الدنيا
والاخرة فيكون محصل كلامه ان هذا انما يكون كذلك لان غيره تعالى
لا يفعل الا لغرض وعوض اذ لو كان الامر كما فهمه لا يكون لواحد من
الانبياء والاولياء جود وهو خلاف ما عليه الوجود في العرف العام
والخاص بل معناه ان هذا انما اظهره فيه لان غيره تعالى لو فعل افادة

كذلك يجب ان لايكون له في هذه الافادة سائر مالايتم هذه الافادة بدونه
اذ ما افادة قد لايكون مفيده مفيد وجوده بخلاف ما يفيده تعالى اذ هو
كامل من معلولاته ذاتا وصفة كذلك ما يقبله هو من معلولاته فيكون
افادته اتم من افادة غيره فيكون هو اكمل افراد الجود ويكون معنى الكلام
ان الجود الكامل الذي لا اكمل منه ليس الا الله سبحانه تعالى فانه كما افاد المفاد
واوجده كذلك افاد ما يقبله فيكون كامل الافادة بخلاف ممكن يفيد
امرا كذلك اذ انا لو سلمنا ان مفاده قد يكون من افعاله التي يجب
ان يكون المستفيد من افعاله ومعلولاته فالجواد من يفيد ما ينبغي
لمن ينبغي لا للعوض ولا للغرض فهو اما الثواب واما النجاة عن العقاب
او المدح من الناس او الاستكمال او الاحتراز عن رسوخ محبة ما هو في معرض
الزوال او التخليص من الالم الذي يلحقه لرقة القلب لعلاقة الجنسية
الى غير ذلك كالحياء والترحم على ما ينبغي عنه قول الامام الحق اسد الله الغالب
علي بن ابي طالب على النبي وعليه الصلوة والسلام على ما رواه صاحب
نهج البلاغة لا فمفهول معناه السخاء ما كان بغير مسألة فان كان معها
فحياء وترحم واما المبدا تعالى فيفيض الخير بارادته على الممكنات بحسب
ما يقبله كل واحد منها من غير بخل ولا غرض ولا عوض فيكون جوادا او لقائل
ان يقول لو كان الامر كذلك لما اختلف الموجودات في الكمالات
الممكنة حصولها لها اذ لا مانع من جانبه واما احسان امكان ثبوتها
فوجب ان يكون الكل على اكمل الوجوه واحسنها وليس كذلك على ما هو
المشاهد قال مجيبا عنه والنقص المشاهد في بعض من الممكنات انما هو
لقصور القابلية والاستعدادات التي هي من جملة اسباب حصول الصور
والاعراض من المواد لا من بخل تعالى عن ذلك وقصور القابلية عند الحكماء
مستند الى المعدات مترتبة غير متناهية غير مجتمعة يكون الواجب مع
كل من السوابق علة موجبة للواحق ولا ينتهي شيء من الاحاد الى الواجب
من غير مداخلة السوابق ولو كان الامر كما ذكره لما ذهب الحكماء الى خلافه

قائل

وليس

وليس كذلك لما ذكره الرئيس في الالهيات من شفائه بقوله وهذه التي بلا نهاية لا يخلو
اما ان يوجد كل واحد منها آنا من الآنات متشافعة ليس بينها زمان وهذا
محال واما ان يبقى زمانا فيجب ان يكون ايجابها في كل ذلك الزمان لا في طرف
منه ويكون الموجود ايجابها ايضا معها في ذلك الزمان ويكون ذلك الكلام
في ايجاب ايجابها كالكلام فيه ويحصل علل بلا نهاية معا وهذا هو الذي نحن
في منعه ثم قال فنقول لولا الحركة لوجب هذا الاشكال هذا كلامه بعبارته
وهو يدل بلا لتلفظ على ان الغير المتناهي من الموجودات والمعدات
سواء كانت موجودة معا او متعاقبة لا يمكن ان يوجد فلا يكون هذه
المعدات عندهم كذلك وايضا لو كان الامر كذلك لوجب ان لا يكون
بين امور لا يكون لها تعلق بالحركة تفاوت كذلك وليس كذلك بما تقرر
في مظانه من ان كل معلول هو انقص وجودا من علته فيكون الحال في الجواد
ايضا كذلك فلا يكون لنقصان القابلية لاجل المعدات المترتب الغير
المتناهية والحق فيه ما ذكره بهمنيار في التحصيل وفصل تفصيلا مجمله هو
ان هذا القصور قد لا يكون لعلة اذ من البين ان ليس للمهيات الممكنة
في ذواتها وفي [illegible] كونها ممكنة بسبب ولا في حاجتها الى علة لوجودها
سبب ولا لكون المتضادين متمانعين في الوجود علة ولا يكون كل كائن
فاسدا علة ولا القصور الممكن عن الوجود الواجب لذاته ونقصانه
عن رتبته علة ولا لكون النار محرقة علة ولا يكون المحترق في قبوله
الاحراق علة اذ كل ذلك من مقومات المهيات وطبايع الامور او من
لوازمها ولهذا نظاير مثل كون احدى غايات بعض الموجودات
مضرة ببعض الموجودات او معاندة له كما ان غاية القوة الغضبية
مضرة بالعقل وان كانت خيرا بحسب القوة الغضبية فهذه نقصانات
ليست بعلل معدة مترتبة فان نقصان الارض عن رتبة الواجب
لذاته اكثر من نقصان الشمس عن رتبته وليس هذه العلة معدة بل
لاختلاف المهيات في ذواتها فلو كان النقصان في جميع المهيات

او مفيده

منشأ بها لكانت المهيات واحدة وكما ان مهيات الانواع تتفاوت في
ذلك كذلك مهيات الاشخاص التي تحت الانواع ثم قال ان النقصان قد يكون
من المعدات الموجبة لنقصان الاستعدادات العارضة للمواد كما انها
شدتها لكن يجب انتهائها الى حركة واحدة دورية ازلية ابدية يكون
التغير والتبدل ذاتيا لها لئلا يلزم الدور او التسلسل وهما ملزومة ان يكون
للمواد استعدادات متعاقبة يكون كل واحد منها علة ذاتية لما هو بعدها
من المعدات وعلة عرضية لما يوجد بعده فلا يلزم من عدم تناهيها عدم
تناهي علة ذاتية لما يقع هو بعدها فلا يلزم حدوث الحوادث ومن بينها
ان يكون لواحد من الحوادث علل غير متناهية وكانه نظر الى ذلك قال المعلم
الاول تام القدرة والحكمة والعلم كامل في جميع افعاله لا يدخل في افعاله خلل
البتة ولا يلحقه عجز ولا قصور والافات والعاهات الطبيعية انما هي تابعة
للضرورات اي الضرورات اختلاف المهيات والحركات ولوازمها وغاياتها
ولعجز المادة عن قبول النظام التام اذ مادة العناصر والعنصريات ليس
من شأنها ان يقبل صورة غير كائنة او فاسدة فلذا قد يعدم عنها صورة
ويوجد فيها بحقيقتها صورة اخرى وهكذا الى غير نهاية وليس في ذلك غير
امر ليلزم منه دور او تسلسل كيف لا وهي بحسب ذاتها وحقيقتها الاستعداد
الانصوري لذلك كانت هذه الصور بذاتها لا يقبل الا وجودا كذلك
فلذا يتعاقب على المواد غاية الامر ان الصورة اذا فسدت وجب
ان يكون في هذا الوقت وضع وان يكون للمادة مثلا في صفة لهذين
والامور لازمة او اتفاقية او مركبة منها كانت الصورة الحادثة مخالفة
عليها في المهية او لوازمها وهو ملزوم ان يكون بعضها انقص واشرف
هذا عند المحققين من اهل الكشف والشهود العارفين بحقايق الاشياء
كما هي عليها وعلى الاحوال التي هي عليها واحدا او واحدا من افراد
الممكنات على نحو فيها وحالها من مقتضيات الوجود المعترفين
بانها بحيث لا يمكن ان يكون اكمل مما هو عليه او انقص منه في كل من احواله

لما هو متخالفة

وان

وان لم يظهر علينا وجه لزومه لعدم اطلاعنا على جملة عللها ومن اسبابها
القريبة والبعيدة اذ من جملة ذلك ذات الواجب ولا يمكن لواحد منا
الاطلاع عليها بالكنه فحكاية علمنا ليس الا كما ان الاربعة لا يكون الا زوجا
لذاتها كذلك لا يمكن ان يكون كل شخص في الحال التي هو فيها على صفة ان
يكون على اكمل منها او انقص بل يجب ان يكون على هذا الوجه وهذه
الحال وجوبا عرضيا هو من مقتضيات علله واسبابه اذ قد بينا ان
من الواجب ان ينتهي سلسلة كل ممكن الى ذات واجبة الوجود ممتنعة
العدم الممتنع ان يتوقف فعله على امر وهو ملزوم ان يجب اولا معلول
بحيث معلول او معلولات اخر وهكذا الى ان ينتهي الى كل شخص من
اشخاص انواع المهيات الكائنة الفاسدة العنصرية فلا يكون كل واحد
منها ممكن الصدور عن علتها بوجه اخر والا لزم الترجيح بلا مرجح وهو
باطل قطعا فيكون كل نوع موجود من انواع الموجودات وكل شخص
من اشخاصها لا يمكن ان لا يكون الا على وجه اقتضته عللها واذ ليس
بتبدل العلة الاولى عما هو عليها فكذا ما هو واجب الصدور عنها فلا يكون
شيء منها وجه اكمل من ذلك والا لكان صدور ما هو انقص منه ممنوعا
ملزوم ترجيح على الراجح او ترجيحه عليه وهو باطل قطعا فلا يكون لشيء منها
جهة كمال امكانية الا والواجب تعالى يظهر بنور الفيض الوجودي ما هو مستكن
في قابليته فالكل من الله تعالى بحسب الوجود كما يفصح عنه قوله تعالى قل كل
من عند الله لكن النقايض ليس الا من قصور ذاتي غير معلل لشيء كما اوما
اليه انفا او من قصور القوابل وضيق حوصلة قابليتها او من نتايج لوا
لوازم المهيات في غاياتها الضرورية والاتفاقيات المنفصلة في
منظاتها المشار اليه بقوله تعالى ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك
من سيئة فمن نفسك والسر في ذلك ان الخير هو الوجود والشر هو العدم
والوجود مستفاض منه والعدم انما هو مقتضى الظرف الامكانية
وكل خير وكمال هو من فيضه وكل شر ونقص فهو من طبيعة الممكن هذا مجمل

بيديك

ان اخذت الفطانة بيدك سيهديك الى التفصيل والله يهدي سواء السبيل
واما عنايته تعالى فقد قال فيها الشيخ الرئيس في الهيات شفائه قوله وخليق
بنا اذا بلغنا هذا المبلغ ان نحقق القول في العناية ولا شك انه قد اتضح
لك مما سلف بيانه ان العلل العالية لا يجوز ان تعمل ما تعمل لاجلنا او يكون
بالجملة يهمها شيء ويدعوها داع او يعرض لها ايثار ولا لك سبيل الى ان تنكر
الآثار العجيبة في تكون العالم واجزاء السموات واجزاء الحيوان والنبات
مما لا يصدر عن ذلك اتفاقا بل يقتضي تدبيرا ما فيجب ان يعلم ان العناية
هي كون الاول عالما لذاته لما عليه الوجود في نظام الخير وعلة لذاته للخير
والكمال بحسب الامكان وراضيا به على النحو المذكور فيعقل نظام الخير على
الوجه الابلغ في الامكان فيفيض عنه ما يعقله نظاما وخيرا على الوجه الابلغ
الذي يعقله فيضانا على اتم تأدية الى النظام بحسب الامكان فهذا هو
معنى العناية هذا كلامه بعبارته ويفهم منه ان العناية ليست هو العلم
فقط بل العلم والافاضة معا ويفهم منه قول المص على ما ينادي عليه قوله
انها اي العناية هي عبارة عن العلم فقط وهو كونه عبارة عن علمه بنظام
العالم على الوجه الذي هو اصلح الوجوه واكملها للمجموع من حيث المجموع
بحيث يبلغ كل جزء منه بانضمامه الى سائر الاجزاء ما هو الاصلح للكل
من حيث الكل وذلك العلم هو السبب لوجود الممكنات على الوجه الذي
هي عليه كما سبق تقريره فيكون بينهما مخالفة ما وفي كلام بهمنيار
انك اذا اردت احكام امر ثم طلبت النظام في ايجاد شيء فانك تتصور
اولا نظاما ثم تسوق اليه الامور فيكون بالحقيقة مفيد تلك الامور
النظام المتصور فاذا كان الفاعل هو النظام المطلق والكمال المحض
هو بعينه العناية فاولى ان يكون الامور الموجودة عنه بحيث لا مزيد
عليها في الاحكام والنظام فلهذا لا يصح صدور هذه الامور عنه على نظام
وترتيب آخر فان جميع النظام يكون دونه وح لا يكون الغاية الا بعينه
اعني الفاعل فيكون له غرض وهو مح وصدور هذه الموجودات عنه

هو

هو العناية بل كونه ذاته تعالى الغاية في جميع الموجودات مع علمه هو العناية
هذا كلامه وهو ايضا صريح في ان العناية ليست هي العلم فقط نعم للعلامة
الطوسي كلام يوهم ان العناية هو العلم فقط وهو قوله عنايته علمه
بنظام الكل على ما هو عليه ونظام امور كل جزء نظاما تابعا لذلك النظام
وداخلا فيه واما اللطف فهو على ما ذهب اليه المحققون هو تصرفه في جميع الموجودات
والصفات دائما تصرفات كلية وجزئية من غير شعورهم بذلك وعلى
ما ذهب اليه الاشاعرة هو خلق الله تعالى قدرة الطاعة فينا وعلى ما ذهب
اليه المعتزلة هو ما يختار المكلف عنده الطاعة او يقرب منها وكان
قوله استعداده والاستعداد مقارنته في تعريف اللطف اشارة
الى هذا المعنى الاخير وان كان فيه بعد ولعمري ان هذا سهو من قلم الناسخ
واما هدايته فهو على ما عرفها المحقق الطوسي هبة الشعور لكل ذي
شعور بما هو المنوط به ليطلبه دون ما هو ليس المنوط به وعلى ما ذكر المص
هي جعل كل شيء متوجها الى ذلك الكمال الذي هو مستعد له اما بحسب الطبع
او بحسب الارادة وفي كلام اللوكري ان واجب الوجود الذي هو علة
كل موجود كما اعطى كل موجود كمال وجوده وهو ما يحتاج اليه في وجوده
وبقائه كذلك زاد عليه ايضا ما لا يحتاج في وجوده وبقائه وقد دل
القرآن على هذا المعنى حيث قال ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى فالهداية
هي الكمال الذي لا يحتاج اليه في وجوده وبقائه والخلق هو الكمال الذي
يحتاج اليه في وجوده وبقائه وحيث يقول الذي قدر فهدى وحيث يقول
الذي خلقني فهو يهدين فالحكماء يسمون ما يحتاج اليه الشيء في وجوده
وبقائه الكمال الاول وما لا يحتاج في وجوده وبقائه هو الكمال الثاني
وهذه الهداية سارية في جميع الممكنات اذ لا شيء الا وهو مشتمل على الكمالين
الاول والثاني الذي هو الهداية قال ابو الحسن العامري هو فيض العقل
الاول ولعل اراد بالعقل الاول الكمال الاول الذي هو هبة معقولة تتبعها
الكمال الثاني قال الشيخ ابو علي في بعض تصانيفه هو تعالى طالب اي

طالب الكل الى الشيء منه بحسب الاستعداد وهو تعالى غالب اى مقتدر على اعدام
العدم والسلب عن الممكنات ما اى الذى يستعد بنفسها فى البطلان بايجادها
مع كونها معدومة بحسب ذواتها ونظرا اليها اذ كل شيء هالك الا وجهه قال
المص اقول وهو غالب فى الاعدام ايضا كما هو غالب بل طالب غالب فيهما على ما
نطق به الكتاب الالهى وهو يحيى ويميت وهو الحى القيوم وانا اقول كانهم انما قيدوا
الامانة فى جملة ما هو غالب عليه لعدم اختصاصه به على ما نطق به الكتاب الالهى حيث
قال انا احيى واميت فما هو مختص به ليس الا الايجاد الملزوم بعليته تعالى على اعدام الاشياء
نظرا الى ذواتها قال الحكماء انه تعالى تام وفوق التمام ايضا اما الاول فلانه ليس
شيء من وجوده وكمالات وجوده قاصرا عنه ولا شيء من جنس وجوده خارجا عنه
يوجد لغيره كما ان يكون لغيره تعالى هذا الكمالات فان كثيرا من كمالات وجوده قاصر
عنه كما ان الانسان ايضا يوجد فى غيره هذا ما ذكروه وهو اتم واشمل مما ذكره
المص بقوله لحصول ما من شانه ان يحصل له وهو ظ واما الثانى فلان له تعالى
مع كونه تعالى تاما بالمعنى الذى علمته سبب تمامية كل شيء اذ كل موجود سواه
ممكن لا وجود له الا منه بلا واسطة او بها فيكون كل موجود فاضلا عن
وجوده فايضا عنه فيكون فوق التمام لانه تام بتمامية غيره تعالى ايضا منه
هذا ما ذكروه وهو اتم وافيد مما ذكره بقوله لا فاضة على الغير كل ما يمكن
حصوله بحسب استعداده فهو الحق المطلق لان حقيقة كل شيء اى خصوصيته
وجوده الذى يثبت له فلا احق باسم الحقيقة الا من يكون نفس وجوده
خصوصيته وهو الواجب لذاته فهو الحق الصرف خاتمة قال الشيخ الرئيس فى الهيات
شفائه بعد ان حقق كيفية علمه تعالى وقدرته وارادته وساير صفاته الحقيقية
ان شيئا منها لا يوجب فيه تعالى كثرة وانما تكثرها اضافات مترتبة او غير مترتبة
عرضت له اذا قيس بما هو خارج عنه تعالى او نفى قوله ثم الصفات الا ان بعضها
يكون المعنى فيها هذا الوجود مع اضافة وبعضها هذا الوجود مع سلب وليس
ولا واحد منها موجبا فى ذاته كثرة البتة ولا متغايرة فاللواتى تخالط السلب
انه لو قال قائل الا اول ولم يتحاش انه جوهر لم يعن الا هذا الوجود وهو مسلوب

عنه

٩٧

عنه الكون فى الموضوع واذا قيل له واحد لم يعن الا هذا الوجود نفسه مسلوبا عنه القسمة
بالكم والقول او مسلوبا عنه الشريك واذا قال عاقل عقل وعاقل ومعقول لم يعن
الا انه هذا المجرد مسلوب عنه مخالطة المادة وعلايقها مع اعتبار اضافة ما واذا قال
له اول لم يعن الا اضافة هذا الوجود الى الكل واذا قال له قادر لم يعن الا انه
واجب الوجود مضافا الى وجوب غيره انما يصح عنه على النحو الذى ذكره و
اذا قال له حى لم يعن الا هذا الوجود العقلى مع الاضافة الى الكل المعقول
بالقصد الثانى اذ الحى هو الدراك الفعال واذا قال له مريد لم يعن الا كون
واجب الوجود مع عقليته اى سلب المادة مبدأ النظام الخير كله وهو يعقل
ذلك فيكون هذا مؤلفا من نظام وسلب واذا قال له جواد عناه من هذه
حيث هذه الاضافة مع السلب بزيادة سلب آخر وهو انه لا ينحو غرضا
لذاته واذا قال له خير لم يعن الا كون هذا الوجود مبرأ عن مخالطة ما بالقوة والنقص
وهذا السلب او كونه مبدأ الكل كمال ونظام وهذا اضافة فاذا عقلت صفات
الاول الحق على هذه الجهة لم يوجد شيء يوجب لذاته اجزاء او كثرة لوجه من الوجوه
هذا كلامه بعبارته وعلم منه ما ادعاه المص بقوله اذا تاملت فى صفاته العظمى
واسمائه الحسنى وجدت كلها سوى الصفات الذاتية حتى العبارة ان يقال
حتى الصفات لما اشار اليه الشيخ فى ان مثل العلم والقدرة والارادة والحيوة
ايضا اما من قبيل السلوب والاضافات او مركبا منهما على ما يشهد به النظر
فى تفاصيلها اى تفاصيل الصفات التى قد تقدم كلها فما ذكره من ان
صفاته الذاتية يرجع كلها الى العلم فهو ليس على ما ينبغى اذ قد مر ان بعضا
منها كالقدرة ليس يرجع الى العلم نعم لو قيل ان مرجع بعض منها وهو الارادة
الى العلم فهى فى اتفاقهما على ما مر بيانه لكان له وجه واما الحيوة فهو انما يرجع
الى العلم والقدرة معا اذ الحى هو الدراك الفعال والدراك هو العلم والا
وهو الفعل وهو اضافة منشأ ذلك القدرة والارادة لكونها من شرايط
تاثير القدرة فهما لا يرجعان الى العلم على ما زعمه المص كما ذكره هناك اذ قد
سبق منا سيما مما نقلناه عن الشيخ آنفا ان القدرة ليست الا عين العلم

خير ح

فيهما ح

بخلاف الارادة ولا يلزم منه كون العلم عين الذات كون القدرة لكونها
عين الذات عينه لما علمناك من ان كون امر او امور عين امر آخر باعتبارات
مختلفة لا يوجب كون احد الامور عين الآخر وانما يكون كذلك لو لم
يعتبر في احدهما ما لا يعتبر في الآخر فلا يلزم من كون كل واحد منهما عين
الذات كون كل منهما عين الذات كون كل منها عين الآخر فلا معنى
لما ادعاه المص بقوله فقد رجع الامر كله الى انه ما فهمه من معناه على ما ينبئ عنه
قوله قد تقدم ذكره ان هذه كلها لما لم يكن الا الذات المأخوذة مع سلب
او اضافة. اذ هما معا بوجه لا يوجب ذلك كثرة فيه رجع الكل اليه تعالى الا
انه تعالى تعتبر الامور وايضا قد مر في كلام المص ان الذات الواجبة الوجود
اذا اخذت مع سلب او اضافة كانت ممكنة وعلى هذه الصفات
لما كانت امورا كذلك فتكون ممكنة وقد مر ان منتهى سلسلة الممكنات اليه تعالى
وجب ان يرجع وينتهي كل هذه الامور اليه تعالى والحمد لله الشكور والصلوة
والسلام على نبيه شفيع يوم النشور صلى الله عليه وآله وصحبه معاون الجمهور هذا آخر
ما اوردنا ايراده في شرح هذه الرسالة مع قلة البضاعة وكثرة ما يمنع عن الجمع
واذ ما اورده المص في كتابه هذا على ما نص عليه في اول كتابه انما يتأتى على طريق
الصديقين التي هي اثبات وجوده تعالى والاستدلال به على اكمال صفاته
واضفناه الى ما اورده صار تاريخ هذا التحرير مجموع المضاف والمضاف
اليه في قولنا اثبات واجب اشعارا بان هذا الاثبات انما يتم
بهذه الاضافات في ابتدائنا بان شيئا منها ليس بخارج الا هذا الاداء وهو
بتوفيقه تعالى الحنان المنان سبحان الديان وهدايته رسوله المبعوث
الى الانس والجان عليه وعلى آله الصلوة والسلام والتحية والاكرام

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الواحد الاحد • الفرد الصمد الذى لم يلد ولم يولد
ولم يكن له كفوا احد • المتعالى عن ان يقدح فى احديته
كثرة ما يتعدد • المحيط بالمعدود والعدد • فى الازل والابد
بقاءه معنى المدد • وسرمديته لا باعتبار امد • اطلاقه لا
بتقييد بالمطلق والمقيد • ووجوده قيوم ما وجد ويوجد
الدوم المسرمد • والخالد المخلد • والدهر المؤبد • والآن كما كان
ازلا وكذا يكون ابدا • والصلوة على النبى الامى محمد المؤيد
بالعز المؤكد • فوق الحد والعد • وعلى آله ابد الابد • وسرمد
السرمد اما بعد فيقول العبد المفتقر الى الله الغنى ابو العلاء
محمد البهشتى الاسفرائنى فجر الله ينابيع الذوق عليه اعلموا
اخوان الصفا عموما وايها الاخ فى الله المشرف بعرفانه خصوصا
يسركم الله العروج من القشر الاقصى الى اللب الاصفى انى اريد
ان اذكر لكم فى هذه الرسالة العينية فى الحكمة الحقيقية لاستفهامكم
امركم يوم جمعكم من علم التوحيد وان كان العيان لا يحتاج
الى البيان والصباح غنيا عن المصباح فى تضمين السوابق
واللواحق اشرف ما عليه الكمل على طريق بديع ووضع عجيب
ليس على الشرف طحنا بحجب ولا اسئلكم عليه اجرا الا القربى
اليكم ومودتى لكم ولا اسكت عنكم بل ابلغكم مما بلغنى جوهر
الوجود علما نافعا وانزل فيه اجعل الآلهة الها واحدا
ان هذا لشئ عجاب فافهموه وتفكروا فيه واعملوا به واعلموا
انه لقول فصل وما هو بالهزل واقتبسوا شمعا من شمس نور

الله الذى هو نور السموات والارض حتى تنور لياليكم الليلاء
وتدخلوا به روضة باطنة فيها الرحمة العظمى اذ لا تقدرون
على ايلاجها الا بنور ربها ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور
سلام عليكم لا ينبغى الجاهلين ليقطع دابر القوم الذين
ظلموا الحمد لله رب العالمين القسم الاول فى السوابق
اعلم ايها الاخ شرفك الله بالتخلى عن الصفات الناسوتية
والتحلى بالنعوت اللاهوتية ان التوحيد فى اللغة هو التفريد
يقال توحد بذاته اى تفرد به وفى اصطلاح الكمل هو العلم
بتفريد الوجود المحض على وجه ينطوى المبادى والترتيب
فى عظمته القيومية لعلك تقول ما معنى عظمة الوجود وقيوميته
فاقول ان معنى عظمته هو انه غير بعيد عن شئ من الاشياء
ولو كان اصغر من مثقال ذرة لا فى السموات العلى ولا تحت
الثرى محيط بكل شئ حاضر عند كل شئ قريب الى كل شئ
وذلك لان الوجود يساوى الشيئية ويلازمها فلا يتحقق
شئ بدونه لانه عين التحقق والمنازع مكابر مقتضى عقله
لان العقل قاض بان المعدوم لا تقرر له فى الخارج فلا يكون
شيئا فما يكون شيئا يكون موجودا ولا تظنن يا اخى ان الحب
اعتبار عقلى لانه سيرد عليه ما يحقق انه ليس كذلك وان
معنى القيوم هو الدائم القيام غير متعلق الوجود بغيره على
الاطلاق اما ان الوجود دائم القيام فلانه لا يقبل العدم
اصلا ولو هجس فى خاطرك ان الوجود لا يقبل العدم بعرضه
لكن لم لا يجوز ان يقبل العدم بان ينعدم فى نفسه ويرتفع
عن العين فاعلم ان الوجود لو ارتفع عن العين لم يبق شئ
حتى الوجود الواجب لان ارتفاع المطلق موجب لارتفاع
المقيد به ضرورة وذلك باطل لامتناع ارتفاع الواجب

وسيجيء في اللواحق تحقيق هذا ولا يتوهم ان الوجود اذا كان
مقولا على اشياء مختلفة لا على السواء يكون عارضا خارجيا
كما قال القوم وارتفاع العارض غير مستلزم لارتفاع المعروض
لانا سنبين ان الوجود ليس عارضا لشيء ولان قول افضلهم
هو ان الوجود انما يقع على وجود الواجب وعلى وجودات
الممكنات وقوع لازم خارجي غير مقوم ولا يلزم من ذلك
تساوي ملزوماته التي هي وجود الواجب ووجود الممكنات
في الحقيقة لان مختلفات الحقيقة قد يشترك في لازم واحد
وانت تعلم ان هذا على تقدير صحته يؤيد ما قلناه لان ارتفاع
اللازم عن العين يوجب ارتفاع الملزوم ولان الوجود اعم مطلقا
من الوجودات الخاصة فاذا عدم العام عدم الخاص لان نقيض
الاعم مطلقا اخص من نقيض الاخص مطلقا واذا كان كذلك
بطل ذلك التوهم لامتناع ارتفاع الوجود الواجب واما ان
الوجود غير متعلق الوجود بغيره فلان الوجود عين التحقق فلا
يحتاج الى تحقق آخر ضرورة ولان ما هو متعلق الوجود بغيره فله
مفهوم مغاير للوجود يتعلق به الوجود وليس للوجود مفهوم
مغاير لنفسه حتى يتعلق به الوجود فعلم ان معنى القيوم
هو الذي يقوم بنفسه ويقوم به غيره فلا يتعلق قوامه
بشيء ويتعلق به قوام كل شيء وذلك غاية الجلال والعظمة
اعلم يا اخي رزقك الله الصعود الى ذروة اليقين ان لكل
علم موضوعا وهو الذي يبحث في ذلك العلم عن اعراضه الذاتية
ومبادي وهي الاشياء التي يبنى العلم عليها ومسائل
وهي القضايا التي يطلب نسبة بعض اجزائها الى البعض في ذلك
العلم فموضوع علم التوحيد هو الوجود البحت لان موضوعات
جميع مسائل مباحث هذا العلم تكون راجعة اليه ومباديه هي

الضروريات الذهنية والخارجية من العلم الاعلى ومسائله
هي القضايا التي يطلب فيها نسبة الامور التي يكون الوجود
عينها او غيرها ذهنا اليه واعلم ايها الاخ الكريم كحل الله بنور
اليقين بصيرتك ونفى عما سوى الحق سريرتك ان لفظ
الوجود الذي هو لغة مصدر قولهم وجد فلان مطلوبه
يجده وجودا اسم مفرد دال بالمطابقة اصطلاحا على معنى
الكون مرادف له وللحصول والثبوت والتحقق لا بمعنى
المصدر فانه من النسب وهو ليس كذلك تصوره بديهي
لا يحتاج في حصوله الى نظر اذ لا شيء اعرف منه فيمتنع
تعريفه بحسب الحقيقة لامتناع تحصيل الحاصل ولامتناع
تعريف الشيء بنفسه وبما يساويه في المعرفة والجهالة و
بالاخفى ولا يكون بديهيا الا له لان غيره لا يخلو من ان يكون
هو معه فهو الموجود او لا يكون هو معه فهو اما نقيضه فهو
العدم او ما معه نقيضه وهو المعدوم اذ لا واسطة بين
الوجود والعدم كما سيجيء والمعدوم لا يحيط بشيء وذلك
ظ والموجود فرع له ويحاط به لما عرفته فلا يعلم بديهة
الا به لامتناع ان يصير المحاط محيطا بل الوجود الذي هو
في الموجود يعلم نفسه بنفسه لا بغيره وسيجيء في اللواحق
تحقيق ذلك ولا يمتنع تعريفه بحسب اللفظ واعني به
ان يكون ما وضع اللفظ بازائه معلوما من حيث هو مجهولا
من حيث انه مدلول اللفظ فيعرف ذلك الشيء من هذه
الحيثية به من حيث هو مدلول اللفظ آخر عرف انه مدلول
له وانما لا يمتنع لجواز ان يكون معنى الوجود من حيث هو
مدلول لهذا اللفظ مجهولا وان كان اعرف من غيره من حيث
هو هو فيعرف بالاعتبار الاول ولو كان بمرادف اشهر

خارجيا

وحصول معناه فى العقل لا يمنع من صدقه على كثيرين فيكون
كليا ووقوعه عليها ليس بالاشتراك اللفظى كوقوع العين
على مفهوماته لمناسبتين بل بالاشتراك المعنوى فيكون معنى
واحدا فى الجميع ولكن لا على السواء فانه يقع على وجود العلة
ووجود معلولها بالتقدم والتأخر وعلى وجود الجوهر ووجود
العرض بالاولوية وعدمها وعلى وجود القار كالسواد
ووجود غير القار كالحركة بالشدة والضعف فيكون
مشككا وانما سمى به لان الناظر اذا نظر فيه يقع فى الشك
فيزعم تارة كالاشعرى انه من الالفاظ المشتركة من حيث
ان حصول معناه فى افراده على التفاوت واخرى كبعض
المتكلمين انه من المتواطئة من جهة ان افراده متساوية فى
حصول ذلك المعنى فيها وان كان لا على السواء واذا كان
كليا فلا بد وان يعتبر فيه ثلاثة امور مفهوم الوجود وكونه
كليا والمركب منهما ومفهومه بالقياس الى حصصه الصادق
هو عليها نوع حقيقى لانها لا تختلف بالماهية بل بالعدد
فقط وان كان باعتبار امر عرضا ما او غيره واذا كان نوعا
حقيقيا بالنسبة اليها يكون تمام ماهيتها محمولا عليها بالمواطاة
اى بالحقيقة والذات لا بواسطة شىء آخر فيكون هو هو بعينه
فى الخارج بل لا يكون الا مفهوم واحد له تعينات متعددة
وايضا الوجود عند انضمامه الى الماهية لا يصير غير الوجود
بل هو هو لكن سمى بواسطة الانضمام حصة فيكون هو فى
حد ذاته مع جميع التعينات واحدا بالشخص يكون فى كل لحظة
فى شأن بل هو فى كل شؤون بواسطة تغيرات التعينات
فافهمه لا يقال لو كان له تعينات متعددة فيتعدد الواجب
لانا نقول تعددها لا يقتضى تعدد الواجب حقيقة بل

تعدد

تعدد الموجودات فهى ليست بواجبة لا يقال المطلق لا يتحقق
فى الخارج اصلا وكل ما هو كذلك لم ينضم اليه غيره فكيف ينضم
الوجود المطلق الى الماهية لانا نقول الوجود المطلق يمكن
ان يؤخذ بلا شرط الاطلاق والتقييد ويمكن ان يؤخذ
بشرط الاطلاق والاول متحقق فى الخارج واليه يذهب هنا
والثانى متحقق فى الذهن دون الخارج فاذن لا يصح ان يقال
انه غير متحقق اصلا هذا والحق ان انضمامهما عقلى لما سيعلم
فلا يقتضى تحققهما فى الخارج وهذه الحصص من الوجود اعنى
الوجود عين الوجود الواجب ووجود الممكنات اذ لو كان
غيرها لكان وقوعه على وجودات الماهيات وقوع لازم
خارجى غير مقوم لان هذا مذهب من قال بالغيرية ويلزم
ح ان يكون الوجود واقعا على الوجود الواجب ووجود غيره
بالاشتراك اللفظى واللازم باطل وكذا الملزوم واما الملازمة
فان الوجود ح لا يقع على ما تحته من الحصص وعلى ملزوماته
التى هى الوجود الواجب ووجودات الممكنات بمعنى واحد
بل بمعان مختلفة لان معنى اللازم من حيث هو لازم مخالف
لمعنى الملزوم ووجود الواجب الخاص مخالف ح لسائر الموجودات
فيكون مشتركا لفظيا كالشمس المشترك بين جرم الشمس و
شعاعها وايضا افضل من قال بوقوع الوجود على الوجود
الواجب ووجود الممكنات المختلفة وقوع لازم خارجى
غير مقوم قال ان الوجود يقع على ما تحته بمعنى واحد ولا يلزم
من ذلك تساوى ملزوماته التى هى الوجود الواجب ووجودات
الممكنات فى الحقيقة لان مختلفات الحقيقة قد تشترك
فى لازم واحد وانت تعلم بان فى ان الوجودات اذا كانت
مختلفة بالحقيقة كما قال كان اطلاق لفظ الوجود عليها

بالاشتراك اللفظي اذ الوجود انما يطلق على الوجود الواجب
وغيره بالحقيقة لا بالمجاز لانه استعمال اللفظ فيما وضع له
لا يقال الماشي بالقوة انما يقع على الملزومات المختلفة من الفرس
وغيره بمعنى واحد بالاشتراك اللفظي فكذا الوجود اذ لا فرق
بينهما لانا نقول الوجود على التقدير المذكور ليس كذلك
لان كل واحد من الوجود الواجب ووجود الجوهر ووجود
العرض مع قطع النظر عن الماهيات تخالف لا فرق عندهم ولو
قلت بعدم الاختلاف رجعت الى التحقيق والله يقول الحق
وهو يهدي السبيل واما بطلان اللازم فلان مفهوم نقيض
الوجود اعني السلب متحد في العدمات فمفهوم الوجود ايضا
واحد والا لبطل الحصر العقلي بين الوجود ونقيضه وايضا
الوجود يقبل القسمة الى الواجب والممكن ووجود الممكن
الى وجود الجوهر ووجود العرض فيجب ان يكون مشتركا بين
الاقسام لوجوب اشتراك مورد القسمة بين الاقسام
واياك وان تظن ان هذا الاشتراك من حيث اللفظ لا
من حيث المعنى لانا لو قطعنا النظر عن لفظ الوجود ونظرنا
الى مفهومه وجدنا الاشتراك المعنوي وما ذكرناه تنبيه لا
برهان اذ اشتراك الوجود معنى بديهي يحتاج الى التنبيه
بالنسبة الى بعض الاذهان لعدم تصور طرفي هذا البديهي
على الوجه الذي يوقف عليه الجزم واذا كانت هذه الحصص
عين الوجودات كلها عين الوجود المطلق الماخوذ مع تعينات
متعددة فكل وجود فرض من الوجودات الخاصة يكون هو
الوجود المطلق الماخوذ مع امر فلا يكون واجبا للتركيب بل
المطلق يكون واجبا والا يلزم ارتفاع الواجب وهو محال
لما ستعرفه لا يقال لا نسلم ارتفاع الواجب على هذا التقدير

وهذه الوجودات م

لجواز

لجواز ان يكون الواجب شيئا آخر غير الوجود المطلق والوجود المقيد
لانا نقول هذا الشيء لا بد وان يقتضي وجوده لامتناع ان
يقتضي غير الواجب وجود الواجب وعدم اعتبار الوجود
معه عند الاقتضاء لا يقتضي انفكاكه عن الوجود حالة
الاقتضاء فان انفكاكه عن الوجود وهو محال فضلا عن
ان يكون مقتضيا فلانه لا يتصور كونه مقتضيا للوجود
الذي لا ينفك عنه حالة الاقتضاء واعلم ايها المتشمر
لطلب السعادة الكبرى ان مفهوم الوجود الصرف لا يرد
عليه القسمة الى الموجود والمعدوم لاستحالة انقسام
الشيء الى الموصوف به والى الموصوف بمنافيه اذ لا يصح
ان يقال السواد اما اسود او ابيض وهذا مما اوضحناه
في تفريد الاعتماد في شرح تجريد الاعتقاد وايضا الموجود
ما له الوجود فهو مغاير للوجود فلا يكون الوجود في نفسه
موجودا والا لكان مغايرا لنفسه ولا معدوما لانه
لا يتصف بنقيضه ولا تظنن بانا في ان الوجود اذا لم يكن
موجودا ولا معدوما يلزم الواسطة بينهما وذلك باطل
لان بطلانه ممنوع وذلك لان كل واحد من الوجود والعدم
والماهية ليس بموجود ولا معدوم بل الحق انه لا واسطة
بين الوجود والعدم لما سيجيء ولا بين الموجود والمعدوم
ولئن سلم ذلك فقولنا الوجود من حيث هو هو ليس بموجود
ولا معدوم على معنى ان مفهومه ليس نفس احدهما وليس
احدهما داخلا في مفهومه لا على معنى ان مفهومه منفك عن
احدهما في الخارج فان ذلك ممتنع لان افراده موجودة اذ الوجود
له الوجود ولا افراده التي هي مغايرة له بالاعتبار دون الخارج
الوجود ضرورة والوجود عين الافراد في الخارج لكونه كليا

طبيعيًا محمولًا بالطبع عليها بالحقيقة فالوجود موجود بهذا
الاعتبار واذا قلنا الوجود موجود نعني ما صدق عليه
الوجود من الجزئيات التي هو عينها بالفعل موجود **لا يقال**
لو كان الوجود كليا لم يكن واجبا ولو لم يكن كليا وذلك لانه
لا بد من ان يكون موجودًا في الخارج او لا يكون فان كان الثاني
فظ انه لا يكون واجبا وان كان الاول فلا يكون كليا لانه
على كثيرين لتشخصه اذ كل ما وجد في الخارج يكون متشخصا
لانا نقول قد تبين انه لا يرد على الوجود هذه القسمة ولو سلم
ذلك فنختار انه موجود في الخارج والتشخص الخارجي لا يمنع
اشتراك كثيرين بحسب الذهن في معروضه لان الكلية
اي كونه مقولا على كثيرين انما يعرض له في الذهن فوجوده الخارجي
لا يمنع عروض الكلية **فان قلت** الوجود المطلق لا ينافي
العدم المطلق لانهما قد يجتمعان لان العدم المطلق قد يتصور
فيعرض له الكون المطلق ضرورة استلزام عروض المقيد
للشيء عروض المطلق له (وهو العدم المطلق) **قلت** [illegible] العدم المطلق
لا يعلم ولا يخبر عنه اذ لا تعين له ولا امتياز ولا ثبوت (وهو الوجود المطلق) له
في العقل كيف يشار اليه ما لا تميز له ولا تعين اصلا بل العدم
المضاف هو الذي يعلم ويخبر عنه فعلى هذا لا يتصور العدم
المطلق ولا يجتمع معه الوجود المطلق ولو سلم الاجتماع
فلا نم انه بواسطة عروض الكون له لامتناع ذلك كما يجيء
ولو سلم فاعتبار التنافي والتقابل غير اعتبار الاجتماع
وذلك لان العدم المطلق من حيث انه سلب للوجود
المطلق مقابل له ومناف ومن حيث ان الوجود المطلق
عارض له يجتمع معه غير مناف له وكل واحد من الاعتبا
مغاير للآخر فان اعتبار كونه سلب الوجود غير اعتبار

كونه

كونه معروضة فباعتبار انه سلب له لا يجتمع معه بل ينافيه
وباعتبار انه يعرض له لا ينافيه بل يجتمع معه اجتماع العارض
مع المعروض والوجود المطلق والعدم المطلق قد يتعقلان معا
وذلك لا يوجب اجتماعهما في الخارج وذلك ظ واذا عرفت
هذا عرفت ان الوجود هو الواجب لان الموجود مركب فلا يكون
واجبا وغيره ابعد من هذا **واعلم** ايها الاخ ايدك الله بروح
منه ان لكل شيء فرض كليا كان او جزئيا ماهية هو بها هو
وهي مغايرة لجميع ما عداها من الاعتبارات لازمة كانت او
مفارقة وهي من حيث هي هي مجردة عنها جميع ما عداها لا توجد
لا في الخارج ولا في الذهن فان الوجود الخارجي والذهني
ايضا مما عداها وقد فرضت مجردة عنها فيكون معدومة
بالضرورة اذ لا واسطة بينهما فان اختلج في ذهنك انها
لا يلزم ان تكون معدومة لانها من حيث هي ليست بموجودة
ولا معدومة فاعلم مما قررنا انه يمتنع انفكاك الماهية عن احدهما
وان كانت هي ليست نفس احدهما ولا احدهما داخلا فيها
واذا كانت معدومة لم تكن شيئا اصلا لان الشيئية تلازم
الوجود لان كل ما هو موجود فهو شيء وكل ما ليس بموجود
فهو ليس بشيء ومن نازع فقد كابر مقتضى عقله ومع لم يكن
الماهية علة للوجود ويكون الوجود والموجود زائدا عليها
لامتناع ان يكون الموجود جزء المعدوم او نفسه ثم لم يكن في
الخارج والذهن الا الوجود او الموجود بالموجود وهي الماهية
لا من حيث هي موجودة او معدومة والوجود عينها في الخارج
زائد عليها في العقل لان انضمام الوجود الى الماهية امر عقلي
ليس كانضمام البياض الى الجسم فان الماهية ليس لها وجود
منفرد وللوجود الذي انضم اليها وجود اخر حتى اجتمعا

اجتماع المقبول والقابل كالبياض والجسم بل الماهية اذا كانت
فكونها وجودها فانضمام الوجود اليها عند وجودها في العقل
فقط فلا يكون الوجود زايدًا عليها الا في العقل وايضًا لو
انضم الوجود اليها في الاعيان لكان ذلك مستدعيا لحصولها
في الاعيان فيلزم ان يكون موجودة قبل انضمام الوجود
اليها وهو محال فيكون عينها في الخارج فلم يكن فيه الا الوجود
الذي هو عين الموجودات واذا كان كذلك كان الوجود هو
الواجب لوجوب ان يكون هو في الخارج لما سيجيء لا يقال
لو كان الوجود عين الماهية في الخارج وهي قابلة للعدم في
الخارج فكان الوجود قابلا للعدم في الخارج فلا يكون واجبا
لانا نقول ما دام الوجود عين الماهية في الخارج لا يقبل العدم
اصلا لما عرفت انها انما يقبل الوجود والعدم من حيث هي هي
لا من حيث انها موجودة في الخارج ولا من حيث انها موجودة
في العقل فان قلت فيلزم ان لا ينعدم شيء في الخارج وذلك
بين البطلان قلت لا نم ذلك لان انعدام الماهية بواسطة
قطع تعلق الوجود عنها لا بواسطة قبول الوجود العدم
او قبول الماهية العدم في الخارج لانتفائها مطلقا واياك
والظن ان الموجودات اذا اختلفت بالاولوية وعدمها
وبالتقدم والتأخر وبالشدة والضعف لا يكون مفهوم
الوجود عينها في الخارج لان مفهوم الوجود ما لم يعتبر انضمام
الغير اليه في التعقل لا في الخارج لامتناع ذلك لما مر لم يصير
موجودا ولا شك ان الغير المنضم اليه هي الماهيات التي هو
عينها في الخارج وغيرها في الذهن وهذه الماهيات منحصرة
في المقولات العشرة التي هو عين افرادها فالوجود عين
هذه الافراد كلها لان كل المقولات موجودة بعضها في الاعيان

بل يكون موجودا فقط ظ

وبعضها

وبعضها في الاذهان لا يقال لو كان الوجود كليا لكان الواجب
واحدا بالنوع بل هو واحد بالشخص لانا نقول قد تقرر في موضعه
ان الكلي الطبيعي موجود في الخارج على معنى ان الطبيعة التي
يعرض لها كلية في الذهن موجودة في الخارج لا على معنى ان الطبيعة
المقيدة بقيد عروض الكلية موجودة فيه فالوجود من حيث
هو بلا شرط شيء لما تحقق في الخارج بصورة لا يمتنع وقوع
الشركة فيه فهو واحد بالنوع ذهنا ولهذا قالوا مفهوم الواجب
كلي وبالشخص خارجا على الوجه المذكور من قبل ولا امتناع
فيه وقد عرفت ان الوجود عين الماهية في الخارج بل ليس
في الخارج حقيقة الا هو فلا واجب الا هو وانت تعلم يا
اخي وفقك الله لتحصيل الكمالات ان العقل من الموجودات
الخارجية فكل ما يوجد فيه فهو من حيث انه موجود معين حاصل
في عقل معين يكون من الموجودات الخارجية فالموجود الذهني
ايضا من الموجودات الخارجية فعلى هذا لم ينقسم الوجود
الى خارجي وذهني بل كل وجود عيني خارجي الا ان الموجودات
منها ما يكون في العقل فقط ومنها ما يكون في الخارج ايضا
فوجود القسم الاول يسمى بالوجود الذهني والثاني بالوجود
العيني وان كان كل واحد منهما في التحقيق وجودًا عينيًا
فعلم ان اختلاف الوجود بالامور المذكورة بواسطة انضمامه
الى الماهيات المختلفة بالحقيقة حتى يصير موجودا و
هذا الاختلاف لا ينافي كون الوجود في الخارج عين الماهيات
المختلفة بالحقيقة لان هذه الاختلافات من مقتضيات
الماهيات المخصصة للوجود لا من مقتضيات الوجود
من حيث هو هو فالمقتضي لاولوية الوجود خصوصية
ماهية الجوهر ولعدمها خصوصية ماهية العرض وللتقدم

وهو مبنا في التوحيد ظ

لغيره ظ

للضعف

خصوصية العلة وللتام خصوصية المعلول وللثمرة خصوصية
القار وخصوصية غير القار في الامثلة المذكورة قبل وهكذا
في البواقي ويجوز ان ينضم الى شيء واحد بالنوع لا باعتبار
ما مخصصات مختلفة ومعينات مختلفة بالحقيقة حتى
يصير متشخصا وذلك لا ينافي كونه عين افراده المختلفة
بالامور الخارجة عن حقيقته فكذا الوجود انما يصير موجودا
بانضمام الماهيات المعينة لا اليه لانه عند عدم انضمامها
اليه غير موجود كما عرفته فعلم من هذا ان الوجود موجود
باعتبارها وانه لا موجود الا هو عين الوجود فلا واجب
الا هو فلو وقع في ذهنك ان الوجود اذا كان عين الموجود
فكل موجود فهو عين الآخر ومحمول عليه بالمواطاة وذلك
باطل فاعلم ان الشكل الثالث قد اشترط فيه كلية احدى
مقدمتيه ومع لا ينتج لانه مركب من موجبتين جزئيتين
بل من قضيتين شخصيتين ولو سلم كون احدى المقدمتين
او كليتهما كلية فلا ينتج الا جزئية وذلك غير باطل والتحقيق
فيه ان الموجودات جزئيات الوجود ويمتنع حمل الجزئيات
بعضها على بعض بالمواطاة مع انه تمام حقيقتها ويعرف منه
ان الوجود متشخص واحد اذا اخذ مع جميع التعينات و
لا ثاني له في الخارج والذهن فيكون هو الواجب تعالى
واعلم يا اخي بيض الله غرة احوالك بالنور الاتم ان الماهية
من حيث هي هي لا يمكن ان يكون علة للوجود لان بديهة
العقل حاكمة بوجوب كون ما هو علة للوجود موجودا
والنقض بالماهية القابلة للوجود من حيث هي هي بين
البطلان وذلك لان قابل الوجود مستفيد للوجود فيمتنع
ان يكون موجودا لامتناع حصول الحاصل بخلاف معطي

الوجود نعم الماهية من حيث هي هي يمكن ان يكون علة لبعض
صفاتها المعقولة كما ان ماهية الاربعة من حيث هي هي
علة لزوجيتها واذا لم يكن الماهية علة للوجود يكون وجود
الواجب عينه اذ لو زاد عليه ولم يقم به لم يكن موجودا وان
قام به لافتقر اليه فيكون ماهيته علة له وذلك باطل
واذا كان وجود الواجب عينه يكون هو عين الوجود
المطلق اذ لو كان غيره واحتاج اليه لم يكن واجبا وان لم
يحتج اليه لجاز ارتفاعه عنه ضرورة ونقيضه اي السلب
المطلق مرفوع عنه ضرورة فلزم جواز ارتفاع النقيضين
وسيجيء لهذا المعنى بيان واضح واعلم يا اخي اورق الله
اغصان امالك بالعلم الحقيقي ان المؤثر انما يؤثر في الماهية
من حيث هي هي لا من حيث هي موجودة لامتناع تحصيل الحاصل
ولا من حيث هي معدومة لانه حينئذ لا اثر فلا تاثير والماهية
من حيث هي هي غير الماهية من حيث هي موجودة او معدومة
وان كانت لا تخلو عن احدهما **فان قلت** اذا كانت الماهية
لا تنفك عن احدهما فتاثير المؤثر لا يخلو عن احدى الحالتين
ويلزم المحذور **قلت** ان اريد بحال وجود الاثر زمان
وجوده او آن وجوده فليس يمتنع ان يؤثر المؤثر في
الاثر في زمان وجود الاثر لان المعلول لا يتأخر بالزمان
عن العلة وان اريد المقارنة الذاتية للاثر بالنسبة الى
المؤثر فهو محال ونحن نقول انما يؤثر فيه لا من حيث هو هو
موجود ولا معدوم وتاثير المؤثر في الماهية هو ان يجعلها
لا ان يحقق وجودها لامتناع تحقق الوجود اذ لو اثر
المؤثر في الوجود لزم ان لا يبقى الوجود وجودا عند عدم
ذلك التاثير وهو محال لان الوجود يستحيل ان لا يكون

وجود اسواء ارتفع الغير اولم يرتفع **لا يقال** غاية هذا انه
يلزم سلب الشيء عن نفسه وامتناع هذا مم لان سلب
الشيء عن نفسه بحسب الخارج ممكن بان لا يوجد ذلك
الخارج **لانا نقول** قد عرفت مما سبق امتناع عدم الوجود
في الخارج **فان قلت** تاثير المؤثر في الماهية محال لان كون السواد
سوادًا لو كان بالغير لوجب ان لا يكون السواد سوادًا عند
عدم الغير والتالي باطل لان السواد يستحيل ان لا يكون
سوادًا سواء ارتفع الغير اولا **قلت** تاثيره في الماهية هو
ان يجعل السواد مثلا محققا لا ان يجعل السواد سوادا
فكون السواد بكونه بالغير لا كون السواد سوادا فيلزم
من انتفاء الغير انتفاء كونه السواد لا انتفاء كونه السواد
سوادًا ولا نظنن تاثير المؤثر في موصوفية الماهية بالوجود
لانها عدمية لا يحتاج الى مؤثر محقق اذ لو كانت وجودية
لكانت قائمة بالماهية لامتناع ان يكون جوهرًا ويلزم
التسلسل فالمؤثر الذي يؤثر في الماهية من حيث هي هي
اما الوجود او الموجود لا غير لامتناع تاثير العدم والمعدوم
في ايجاد الشيء والموجود مركب لما عرفته فيكون ممكنا فا
لوجود واجب والا يلزم عدم الواجب وهو مح واعلم
يا اخي جعلك الله من الراسخين في العلم الالهي ان الوجود
زائد على الماهيات كلها اذ لو كان نفسها لكان قولنا
الماهية ليست بموجودة بمثابة قولنا الماهية ليست بماهية
او الوجود ليس بموجود وهو باطل ولو كان داخلا فيها
لم يتوقف حمله على الماهية على الاستدلال ضرورة عدم
توقف حمل الذاتي على علة والتبط اذ قد يحتاج في كثير
من الماهيات الى الاستدلال في حمل الوجود عليها **لا يقال**

والتالي باطل بيان

اللهوي

لا نسلم

لا نسلم ان لو كان داخلا فيها لم يتوقف على الاستدلال لانا
نتصور الجسم ونحتاج في معرفته تألفه من الهيولى والصورة
الى الحجة **لانا نقول** لو سلمنا ان الجسم مؤلف من الهيولى
والصورة فاجزاء الشيء في العقل اعني الجنس والفصل غير
اجزائه في الوجود اعني الصورة والمادة والجسم يتصور
باجزائه العقلية ويطلب بالحجة اجزاؤه الوجودية وكذا
يمتنع ان يكون من الاجزاء الوجودية للماهية لان الاجزاء ليست
بصورة ولا مادة لشيء اصلا وذلك بين بعد تصور
هذه الامور فلو كان الوجود داخلا في الماهية كان من العقلية
واذا كان كذلك امتنع توقف ثبوته لها على الاستدلال
اذ الذاتي لا يثبت بالبرهان ولا نظنن يا اخي جواز كون الوجود
زائدا في البعض ونفسا في البعض وجزءا في البعض لان اختلاف
الوجود في العروض والنفسية والجزئية مما لا يجوز اصلا
لانه ان اقتضى العروض فينبغي ان يكون في الجميع كذلك وان
اقتضى النفسية والدخول فكذلك **لا يقال** انما يلزم وجوب
الاستواء في الجميع اذ لو كان هو الوجود من المفهومات المتواطئة
لانا نقول انه اذا كان مشككا يكون زائدا على الجميع وهو المط
فان قلت فعلى هذا لا يكون الوجود نفس الحصص الداخلة تحته
قلت الحصص ليست اشياء مغايرة له بل هي عينه لكن عند
الانضمام الى الماهية سميت بالحصة واذا كان الوجود زائدا
على كل الماهيات لا يمكن ان يكون شيء منها بدون الوجود واجبا
لما عرفته وكذا مع الوجود للتركيب فالوجود واجب ضرورة واعلم
يا اخي شرفك الله بتحقيق الحقايق ان الوجود لا يمكن قيامه
في الخارج بالماهية من حيث هي هي لانها من هذه الحيثية
بدون الوجود امر اعتباري لا يوجد في الخارج كما عرفته والوجود

الاجزاء

لبس اعتبارياً لما عرفته ولما ستعرفه فيمتنع قيام الوجود بالماهيه
وايضا لو قام الوجود بالماهيه لاحتاج الى علة للامكان
موجودة لوجوب تقدم العلة على المعلول بالوجود فيلزم
تقدم الوجود على نفسه ولا تقل يا اخى انما يلزم ذلك اذ لو
افادت الوجود لغيرها اما لو افادته لنفسها فلا لان العلة
بدون الوجود معدومة فيمتنع ان يكون علة لنفس المحقق
فان قلت القائم بالماهيه هو الوجود الخاص الذى هو معروض
الوجود المطلق لا المطلق وهو انما يحتاج الى وجود خاص
لا الى نفسه فلا يلزم شئ مما ذكر قلت الوجود الخاص
على تقدير تسليم ان يكون معروضا للوجود المطلق ايضا لا
يمكن قيامه بالماهيه فى الاعيان والا يلزم ان يكون لها
وجود منفرد فى الاعيان ولعارضه اعنى الوجود الخاص ايضا
وجود آخر حتى اجتمعا اجتماع الحال والمحل كالجسم بالنسبة
الى البياض وهو باطل لان كون الماهيه هو وجودها واعتبار
الماهيه منفردة عن الوجود انما هو فى العقل لا بان يكون
منفكة عن الوجود فى العقل فان كونها فى العقل وجود
عقلى كما ان الكون فى العين وجود عينى بل بان العقل
من شانه ان يعتبرها وحدها من غير ملاحظة وجود او عدم
وعدم اعتبار الشئ ليس اعتبار العدم واذا لم يقم الوجود
بالماهيه لم يحتج اليها فى الخارج والا يلزم الدور لاحتياجها
اليه فيه واذا لم يحتج اليها يكون واجبا لان الغير هو الماهيه
والموجود محتاج اليه فلا يكون واجبا والواجب ضرورى
فالوجود واجب واعلم ايها الاخ رقاك الله من حضيض
النقصان الى اوج الكمال ان الوجود بسيط حقيقى اذ لو
كان له جزء موجود يلزم تقدم الشئ على نفسه او كون ما هو

المطلق

الحاجة

اخذ

الجزء

الجزء له ليس بجزء له لان الموجود الذى هو جزء فى شئ له الوجود
فاعتبار الوجود معه ان كان بالجزئية يلزم ان يكون الوجود
جزء جزئه فيلزم تقدم الشئ على نفسه بمرتبتين وان كان
بالعروض يلزم ان يكون الشئ الذى فرض جزءاً للوجود
معروضا له وان كان له جزء معدوم يلزم ان يكون الشئ
متقوما برفعه ان كان اعتبار العدم مع المعدوم بالجزئية
او متقوما بما اتصف برفعه ان اعتبر العدم معه بالعروض
فان قلت يمكن ان يقرر هذا الدليل على وجه آخر بان نقول
لو كان للوجود جزء فاجزاؤه اما وجودات او عدمات او مركبة
منهما والاول يوجب تساوى الكل والجزء فى تمام الماهيه
وتقدم الوجود على نفسه وتوقف معرفة الوجود على نفسه
سواء كان مفهوم تلك الوجودات مفهوم الوجود من حيث
هو هو او مفهوم الوجود مع قيد والثانى يوجب تقوم الشئ
بنقيضه والثالث يوجب الامرين الاولين قلت فى الحصر
بحث يعرف بالتامل واذا كان الوجود بسيطا لم يكن له
جنس ولا فصل بل لا يكون له جزء اصلا ويكون واجبا لان
غيره مما هو فى الخارج مركب ولو من الوجود وغيره فلا يكون
واجبا فهو واجب والا يلزم عدمه وهو محال واعلم يا اخى
ايدك الله بالذهن الثاقب ان الوجود لا يجوز ان يكون
امرا اعتباريا والا لكان فى نفسه معدوما وهو باطل فيكون
الوجود الواجبى ايضا كذلك لان الكلى الطبيعى اذا كان
معدوما كان حصصه معدومة ولما عرفته من الوجوه السالفة
فيجب سلبه عنه تعالى والا لجاز ان لا يكون له تحقق هو به
فى الاعيان وهو محال ونقيضه اعنى عدمه مسلوب عنه
ضرورة فلزم ارتفاع النقيضين وهو بين البطلان لا يقال

نفى

الوجود والعدم ليسا بنقيضين اذ لا تناقض بين المفردات
ولئن سلم فالنقيضان لا يرتفعان بمعنى انهما لا يكذبان معًا لكن
يجوز ان يرتفعا عن العين سيما اذا كانا من الاعتباريات
لانا نقول اولًا ثبوت شيء في نفسه او لغيره نقيض لانتفائه
كذلك في نفس الامر سواء حكم بالثبوت او الانتفاء الذي
هو الايجاب او السلب او لا مع ان صاحب الكشف ذكر في
فصل عكس النقيض انهم صرحوا بالتناقض بين المفردات هكذا
والتناقض في المفردات انما يكون باخذ مفهوم العدمي في مقابلة
المفهوم الوجودي كما ذكره الشيخ في الشفا والامام في المباحث
المشرقية فعلى هذا يكون نقيض اللباء اللاباء بمعنى السلب او
العدول هذا لفظه وثانيا ان هذين النقيضين اعني وجود
الواجب وعدمه يلزم ان يكذبا معًا على التقدير المذكور لان الفرض
اذا كان مرتفعا لم يوجد في الخارج لما عرفته وجود اصلًا لا وجود
الواجب ولا وجودات الممكنات الخارجية فيجب سلب الوجود
الواجب عنه تعالى والا لم يكن له هوية في الاعيان ونقيضه
اعني عدمه مسلوب عنه تعالى وهو ظ فيلزم ان يكذبا معًا
وهو محال فان قلت المعتبر في الموجبة ذات الموضوع لا وجود
وصف الموضوع والمحمول فيجوز ان يصدق المحمول العدمي على
ذات الموضوع ولا يلزم من صدق العدمي على غيره ثبوته في
نفسه فثبوت الشيء لذات الموضوع لا يتوقف على ثبوته
في نفسه ومع لا يتم ما ذكرتم قلنا القضية بحسب الوجود
الخارجي تقتضي صدق كل واحد من طرفيها على الموجودات
الخارجية ويكون الحكم منحصرًا في الافراد الموجودة في الخارج
ولا بينا ولا الافراد التي لم يوجد في الخارج اصلًا وان امكن
وجودها فيه لامتناع صدق الامر الثبوتي في الخارج على ما

ليس بموجود

ليس بموجود في الخارج فان قلت لو كان الاعتباري في نفسه
معدومًا لزم ان لا يكون الشيء ونقيضه اعتباريين والتالي
ظاهر البطلان بيان الملازمة هو انهما لو كانا اعتباريين ولا اعتباري
معدوم فالنقيضان معًا معدومان ولزم منه ارتفاع النقيضين
لا يقال نقيض الاعتباري لا يمكن ان يكون اعتباريا لوجهين
فاذا نقيض الاعتباري صادق على الامر الخارجي كقولنا
هذا الانسان هو لا امكان وكل ما هو صادق على الامر الخارجي
لا يكون اعتباريا لامتناع ان يكون المحقق في الخارج عين ما
هو غير محقق فيه ينتج من الاول ان نقيض الاعتباري لا يكون
اعتباريا وهو المطلوب الثاني ان نقيض قولنا الشيء اعتباري
هو ان الشيء ليس هو باعتباري واذ لم يكن اعتباريا يكون
محققا ضرورة وهو المط لانا نقول اما الاول فمعارض بمثله
بان يقال الاعتباري صادق على الامر الخارجي كقولنا هذا
الانسان ممكن وكل ما هو صادق على الامر الخارجي فهو لا يكون
اعتباريا ينتج ان الاعتباري ليس باعتباري وهو محال ولا
يتوهم ان نقيض الامكان محمول بالمواطاة والامكان محمول
بالاشتقاق فلا يتم المعارضة بالمثل لان نقيض الامكان
لا يحمل على الامر الخارجي بمعنى ان الموضوع هو نفس المحمول حقيقة
وذات هو بل بمعنى انه ذو كذا لانه يلزم انه ليس غيره واما الثاني
فلانه يتوقف على استلزام السالبة البسيطة الموجبة
المعدولة عند عدم الموضوع وهو باطل ولا يتوهم ان الموضوع
هنا متحقق فيكونان متلازمين اذ لو كان متحققا في الخارج
لم يكن اعتباريا والمفروض خلافه بل الجواب انه لا شك ان النقيضين
الاعتباريين مرتفعان عن الخارج بمعنى ان واحدًا منهما لا يثبت
ثبوتا خارجيا لكونهما معدومين في الخارج ولهذا لا يصدق واحد

منها على الشيء الخارجي بما هو بل الاستنفاق باعتبار نفاعهما بهذا
المعنى لا يكون محالا بل المحال هو ارتفاع النقيضين بمعنى انهما
يكذبان ولا يصدقان على الشيء الخارجي كما صرح به واذا تقرر
هذا فنقول ان اريد بلزوم رفع النقيضين الاعتبارين الرفع
بالمعنى الاول فهو غير محال بل هو واقع كما في الامكان ونقيضه
وان اريد به الرفع بالمعنى الثاني فلا نم لزوم رفعهما معا عن
الشيء الخارجي على تقدير ان يكون الاعتباري معدوما وذلك
لانه لابدّ وان يصدق احدهما على شيء خارجي على تقدير عدم
صدق الاخر والا لم يكونا صادقين عليه فيكونان مسلوبين عنه
ضرورة ولزم ارتفاع النقيضين بالمعنى الثاني فهو محال وايضا
ليس الوجود اعتباريا اذ لو كان اعتباريا لم يلزم من انتفائه
انتفاء الموجودات والتالي باطل وكذا المقدم وبيان الملازمة
ظاهر اما بطلان التالي فلانه على تقدير انتفاء الوجود لو ثبت
موجود فهو لا يخ من ان يكون موجودًا بالوجود او بفرد من افراده
وذلك باطل لامتناع وجود الشيء على تقدير عدمه او يكون
موجودًا بوجود مغاير له غير مباين او يكون موجودًا بوجود مباين
له وهو ايضا باطل لاستلزامه ان يكون الوجود مشتركا لفظا
لا معنى وان يكون بين الوجود المطلق والعدم المطلق واسطة
وهما باطلان واذا لم يكن الوجود اعتباريا يكون واجبا لذاته
لان غيره بدونه من الامور الاعتبارية ومعه مركب منه ومن
غيره فلا يكون واجبا اصلا فهو واجب ضرورة والا يلزم عدمه
وهو محال واذا اردت يا اخي ان تعرف جلية ذلك فاعلم انه لا
شك في وجود في الخارج فهو اما واجب او ممكن فان كان واجبا
فهو المرام وان كان ممكنا فله مؤثر في الخارج ضرورة فذلك المؤثر
اما ان يكون واجبا او ممكنا فان كان الاول فهو المط وان كان الثاني

فلابد

فلابدّ وان ينتهي الى مؤثر واجب في الخارج والا يلزم الدور او
التس وكلاهما باطل كما بيّن في موضعه لا يقال انما لا نشك
في موجود في الخارج لا في وجود فان الوجود اعتباري لانا نقول
حيث لا نشك في الموجود في الخارج لا نشك في الوجود لان
الماهية من حيث هي هي امر اعتباري لما مرّ فلو كان الوجود ايضا اعتباريا
لم يحصل منهما امر خارجي محقق وذلك بيّن فلم يوجد في الخارج
وهذا باطل فلا شك في وجود في الخارج لا يقال انما يحصل
منهما امر خارجي محقق لانهما دون التشخص والكليات لانا نقول
المشخصات في نفسها ايضا اعتبارية فكيف يحصل من
المجموع محصل خارجي لو لم يكن الوجود في نفسه خارجيا
واعلم يا اخي شرفك الله بالبصيرة النقية ان الامور منها ما يزيد
على الماهية ذهنا وعينا ومنها ما يزيد عليها ذهنا فقط
مثلا لو اخذنا في الخارج امتدادا طويلا معينا ثلثة اذرع
مثلا وسميناه وكلّ ما ساواه ج على انه اسم لكل ما مقداره
واخذنا امتدادا دونه وسميناه وما ساواه ب ثم اخذنا
صورته الكلية في الذهن الواقعة بالتواطؤ على جزئياته وب
كذلك واخذنا في الذهن الامتداد المطلق المقول على الجيم
والباء وغيرهما فطابق الامتداد المطلق جزئيات ج وجزئيات
ب العينية وطابق ج جزئياته وانت تعرف ان جزئيات ج
في الاعيان ليس فيها جهتان طابقها الامتداد بجهة و
الجيمية بالاخرى بل هو امتداد واحد في الاعيان مثلا ثلثة
اذرع وطابق الامتدادية لذاته والجيمية ايضا وليس شيء
منه طابق الامتدادية غير ما طابق الجيمية في الاعيان واما
في الذهن فليس مفهوم الجيمية والامتدادية واحدا والا فا
لامتدادية مقولة على ب فكان الجيم كذلك وليس كذلك

وانضمام الكلي الى الكلي لا يفيد الجزئية كما تقرر في موضعه

فب جزئياته ج

وبوجه واحد

بل كل جزئي في الجسم امتداد واحد وشخص واحد وكذا الباء
فعلم من هذا امران الاول انه لا يلزم من التغاير الذهني التغاير
العيني والثاني ان ج و ب ليس الامتياز بينهما بما وراء الامتداد
بل بكمال ونقص في نفسها فكل كلي واقع بالتشكيك لا يلزم ان
يكون الامتياز عن شخصياته في الخارج بما وراء الماهية كبعدين
طويل وقصير وقد ذكرناهما من حيث هما كذلك وليس للطول
وراء البعدية به امتاز البعد الاطول عن غيره وهو البعد
الاقصر وكذا الاشد بياضا والانقص بياضا وايضا البياض
المعين فيه اعتبار العرضية واللونية والبياضية وكلها متغايرة
في المفهوم الذهني لا في الوجود الذهني العيني فان البياض المعين
ليس فيه كثرة في الخارج واذا عرفت هذا عرفت ان الوجود
في الاعيان لا يزيد على الموجود واطلاق الموجود عليه انما
يكون بهذا الاعتبار واعلم ايضا ان الذي فصل الذهن
وجوده عن ماهيته فماهيته ان امتنع وجودها لعينه لا يصير
شيء منها موجودا ولا صار شيء منها موجودا فالكلي له جزئيات
او معقولة لا يمتنع لماهيتها الا لمانع بل ممكنة الى غير نهاية
وقد علمت ان كل ما وقع من جزئيات كلي بقي الامكان بعد
فاذا كان هذا الواقع واجب الوجود وله ماهية وراء الوجود
فهي اذا اخذت كلية امكن وجود جزئي آخر لها لذاتها اذ لو
امتنع الوجود للماهية لكان المفروض واجبا ممتنعا باعتبار
ماهيته هذا محال غاية ما في الباب ان يمتنع بسبب غير نفس
الماهية فيكون ذلك الجزئي ممكنا في نفسه غير واقع واذا كان
شيء من ماهيتها ممكن كان الواجب ايضا باعتبار ماهيته
ممكنا وهذا محال فاذن ان كان في الخارج واجب فليس له
ماهية وراء الوجود بحيث يفصلها الذهن الى امرين فهو

الوجود

الوجود الصرف البحت الذي لا يشوبه شيء اصلا من خصوص
وعموم وما سواه لمعة عنه او لمعة عن لمعة عنه لا تمتاز الا
بكماله لانه كل الوجود وكل الوجود **فان قلت** الوجود كلي
فله جزئيات ممكنة فلا يكون واجبا لما ذكر **قلت** صرف
الوجود الذي لا اتم منه كلما فرضته ونظرت اليه من حيث
هو هو فهو هو لا غير اذ لا تميز ولا تكثر في صرف شيء بل هو
واحد بالتشخص والخالط منه ليس هو الواجب اذ الذي
فصل الذهن الى وجود وماهية فهو ممكن **فان قلت** واجب
الوجود يشارك الاشياء في الوجود فلا بد وان يفارقها
بشيء فيتركب ويصير معلولا **قلت** الامتياز بما وراء الماهية
انما يجب فيما يقع بالتواطؤ فان مثال التواطؤ اربعة من الطير
واربعة من الماء مثلا وقد اختلف عداهما بهما وهذه الاربعة
غير تلك الاربعة فلو كان كونها هذه بمطلق الاربعية لكانت
هي هذه وليس كذلك واما الكلي الواقع بالتشكيك فيصح
الامتياز بالكمال في نفسه لما عرفته **فان قلت** لو كان
الوجود واجبا ينبغي ان يجب وجودك وليس كذا **قلت**
الوجود الواجبي هو الوجود المحض الذي لا اتم منه ووجودي
ناقص وهو منه كالنور الشعاعي من النور الشمسي ولما وجد
التفاوت بالكمال والنقصان كما اشرنا اليه في البعدين
السابقين لا يحتاج الى مميز فصلي وامكان هذه نقص وجوده
ووجوبه بكمال وجوده الذي لا اكمل منه **فان قلت** لا اشد
ولا اضعف فيما يقوم بنفسه **قلت** قد انحسم ما به قيامه
ولانه قد يختلف وقوع كل واحد من المقولات على الجزئيات
بالاشد والاضعف وان لم يعترف به الخصم لانك تراه
تقول الاشد في الكم ثم تعترف بان خطا يكون اطول من خط

بالتواطؤ

آخر او اعظم منه وتعلم ان الطول والعظم ليسا بمقدارين زائدين
على الخط اذ الخط اخذ على انه عبارة عن الطول فحسب في حد
الخطية بعينها وكذلك بعينه حد البياض لا شدة فيه و
وكذا تقول العدد لا يشتد لانه لا يقال كذا اشد عددية
ثم تقول عدد كذا اكثر من عدد كذا فالعدد واحد وايضا
ياخذ الحساس والمتحرك في حد الحيوان فيلزم منه ان يكون
ما له حاستان فقط او حس وتحريك ضعيف مساويا
لذي الحواس التامة القوية والتحريكات القوية وليس كذلك
وايضا ناخذ الجوهر على انه لا شدة فيه ونسلم كثيرا ان
المفارقات المعينة على المحل اصلا اتم جوهرا وجوهرا من
الصور المنطبعة مع ان الحكماء على ان جوهر هذا العالم
كظل للعالم الاعلى فكيف ساواها في الجوهرية وهكذا
يفهم من سائر المقولات ولا تتوهم يا اخي ايدك الله بتوده
ان الاولوية والاشدية يقال فيما بين الضدين فقط لان
الوجود الواجبي والعلي اتم من الوجود المعلولي واشد
لانا لا نعني بالشدة القدرة على الممانعة ونحوها بل انه
اتم واكمل ولا تعاقب لهما على موضوع واحد **فان قلت**
ان كان الوجود من حيث هو هو واحدا فكان الكل واحدا
قلت اندفع بالتمام والنقص هذا الكلام وانما يقع هذا
موقعه في المتواطئة ثم ان هذا يلزمكم ايضا في الوجود العام
والممكن اذ هو من حيث مفهومه لم يختلف واما عدم الاولوية
في الجماد بعض نوع لبعضه فانما يتفرع عند استواء رتبة
الوجود والمساواة في الكمال والنقص وعند التفاوت
كما في النور التام والناقص لا يصح واما ما قيل ان اختلاف
اثار العقول لاختلاف انواعها فمدفوع لانه لما جاز ان

يصدر

يصدر عن ذات واحدة باعتبارات اشياء جاز ان يصدر
عن نوع واحد باعتبارات مراتب الوجود وعوارض اخرى
فان العقل الثاني مثلا له رتبة من الوجود وكذا لغيرها الثالث
كيف والثالثة الى والرابعة نفسها مراتب للوجود ولوازم
مختلفة يجوز ان يختلف الاثار والحركات للافلاك باعتبارها
والى هذا اشار المتقدمون الى ان الاعداد هي مبادي الوجود
ثم ان العدد على اختلاف مراتبه حصل من الاحاد والواحد
منشاؤها وللمراتب خواص عجيبة وكل العجب في نسب الاعداد
والمراتب فكذا رتبة اعداد العقول ونسبها وباعتبار ذلك
اثرها ولمراتبه ظلال ومثل في الاجرام فانظر يا اخي الى الوجود
فتشهد الواجب فتعرف الواجب به وبه غيره وتعرف
ان الواجب لا يقع تحت مقولة من مقولات العشر اذ ما من
مقولة الا وشوهد من جزئياتها حادث او مفتقر الى مميز
او محل فيكون ممكنا فيمكن حقيقة المخصص ففي طبيعة جنسه
الامكان لان ما يجب لماهيته لا يصير ممكنا بسبب فجميع المقولات
ممكنة مفتقرة الى واجب لا يقع تحتها فيكون وجودا
بحتا غير متكثر فيخرج التكثر الى مميز فيؤذن بالامكان
فافهم الكل فان له خطبا عظيما واعلم يا اخي طهرك الله من
غش الطبيعة ان الوجود قد يحمل على جزئياته اعني الوجودات
بالمواطاة وعلى الماهيات بالاشتقاق كقولنا الانسان
موجود والحمل يستدعي اتحاد الطرفين اي الموضوع والمحمول
من حيث الذات لانهما لو لم يتحدا من هذه الذات لما صح ان
يقال احدهما هو الاخر اذ يمتنع ان يكون الشيئان المتغايران
بالذات احدهما هو الاخر ويستدعي تغاير الطرفين ايضا من
حيث المفهوم لانهما لو لم يتغايرا لكان الحمل هدرا لانه يكون

8 قولنا السواد لون عنا به قولنا السواد سواد واللون لون
وايضا لو لم تتغاير المفاهيم حمل بحسب المعنى لان الحمل نسبة
والنسبة تقتضي تغاير المنتسبين بوجه ولا يتوهم ان تغاير
المحمول والموضوع يستدعي قيام المحمول بالموضوع فيكون الوجود
قائما بمحل معدوم فلا يكون واجبا اذ لا يلزم من التغاير — قلناه
قيام احدهما بالآخر فانه اذا الحيوان جسم لا يلزم منه قيام
الجسم بالحيوان مع تغايرهما واذا عرفت هذا عرفت ان
الوجود واجب لذاته لان غيره من الوجودات الموجودات
فيه شائبة التركيب لما عرفته فلا يكون واجبا فهو الواجب
ضرورة واعلم ايها الاخ خلصك الله من غواشي الظلمات
الى مشاهدة انواره ان الوجود خير محض لانا لما بحثنا
عن ماهية الشيء الذي يعبر عنه بلفظ الخير ولخصنا
ما دخل في تلك الماهية بالذات عما ينسب اليها بالعرض
وجدنا الخير بالذات هو الوجود والشر بالذات هو العدم
وذلك لان الشر تطلق على امور عدمية من حيث هي غير مؤثرة
كفقدان كل شيء عما من شانه ان يكون له مثل العمى والجهل
والموت وعلى امور وجودية من حيث هي غير مؤثرة كوجود
ما يمنع الشيء المتوجه الى كماله من الوصول اليه مثل البرد
المفسد للثمار والسحاب الذي يمنع القصار من فعله
وكالافعال القبيحة مثل القتل والزنا وكالاخلاق الردية
مثل البخل والحسد كالآلام والغموم واذا لخصناها
وجدنا البرد مثلا كيفية في نفسه ليست بشر بل هو كمال
من الكمالات وانما هو شر بالقياس الى الثمار لا مطلقا بل
من حيث انها افسدت مزاجها فالشر بالذات هو فقدان
الثمار كمالاتها اللائقة بها فالبرد انما صار شرا بالعرض

لانقضائه

لانقضائه ذلك وكذا السحاب وايضا القتل ليس بشر محض
من حيث ان القاتل كان قادرا عليه ولا من حيث ان الآلة
كانت قاطعة بل من حيث انه ازال الحيوة عن ذلك الشخص
وهو فقد عرضي وبما في القتل الوجود يترتب منه خيرات و
ايضا الزنا ليس بشر من حيث انه صدر عن قوة الشهوة
بل هو من تلك الحيثية كمال لتلك القوة وانما يكون شرا بالقياس
الى السياسة المدنية او الى النفس الناطقة الضعيفة
عن ضبط قوتها الحيوانية والشر بالذات هو فقدان
احد تلك الاشياء كماله وانما اطلق على الاسباب
المؤدية اليه بالعرض وكذا القول في الاخلاق التي هي
مباد وكذلك الآلام فانها ليست بشرور من حيث هي ادراكات
الامور ولا من حيث وجود تلك الامور في انفسها او
صدورها عن عللها وانما هي شرور بالقياس الى المتألم
الفاقد لاتصال العضو التي من شانه ان يتصل فاذن
قد حصل من ذلك ان الشر في ماهيته عدم وجود او عدم كمال
الموجود من حيث ان ذلك العدم غير لائق به او غير مؤثر
عنده فان الموجودات من حيث هي موجودات ليست بشرور
وانما هي شرور بالقياس الى الاشياء العادمة كمالاتها
لا لذواتها بل لكونها مؤدية الى تلك الاعدام فثبت ان
الوجود خير محض وهذه القضية ليست باقناعية كما ظن
بعض بل هي من الضروريات وايراد المثال لايضاح ما ربما
اشتبه على بعض لا لتصحيحها وانت تعلم ان كل ما هو خير
محض فهو واجب لذاته اذ لو كان ممكنا لم يكن خيرا محضا لاحتياجه
الى الغير في وجوده ولاستحقاقه الوجود من غير ذلك فعلى هذا
ينتج من الشكل الاول الوجود واجب لذاته وهو المطلوب

واعلم يا اخي ايدك الله بضبط الامور الالهية ان الواحدة التي
لا عين الا هي اعني الوجود البحت كثيرة التعينات فنوعت
ظهوراتها فكانت واحدة كثيرة وحدة في عين كثرة و
كثرة في عين وحدة فكانت عين الاضداد في الاعداد
فاختلطت الامور واشكل على الفكر الوقوف على هذا
السر والعقود فافهم يا اخي والله ما اظنك تفهم الا ان يشاء
الله ربنا وسع ربنا كل شيء علماً واعلم يا اخي جمع الله شملك
على الوجه الاحسن الاجمل اني اريد ان اذكر لك براهين
موجزة على ان الوجود البحت هو الواجب وهي ثمانية عشر
الاول الواجب هو الوجود المحيط بجميع الموجودات اذ لو لم يكن
الوجود لكان هو العدم او المعدوم او الموجود اذ لا ينصف
مفهوم خارج عنها والاولان باطلان بالضرورة وكذا
الثالث لان الموجود وان كان الوجود عينه في الخارج
لكن فيه تركيب عقلا لانه ما له الوجود والمركب سواء كان
تركيبه عقلاً او خارجا يمتنع ان يكون واجبا وذلك ظاهر
لا يقال الحصر ممنوع لجواز ان يكون وجوداً خاصاً او ماهية خاصة
لانا نقول اما الوجود الخاص فلو كان محتاجاً الى المطلق لم
يكن واجباً وان لم يكن محتاجا اليه لجاز فرضه دونه فيلزم
امكان الاخص مع ارتفاع الاعم وهو محال واما الماهية
فلانها دون الوجود معدومة ومعه موجودة في الوجود
والماهية اما موجودة او معدومة فثبت الحصر لا يقال
الواجب لم يدخل تحت الفهم اصلاً فيكون خارجاً عن
المفهومات الاربعة لان المنحصر فيها هو المفهوم لا غير ولو سلم
دخوله فيها فلم لا يجوز ان يكون شيئاً يصدق عليه الوجود
لا انه نفس الوجود اذ الحصر باعتبار الصدق فقط لان المفهوم

الخاص هو الوجود

غير متناهية لانا نقول عدم دخوله تحت بحسب الكنه لا مطلقا
وهو ظ وصدقه عليه لا بمعنى انه نفسه محال لانه ح لا بد
وان يكون داخلاً فيه ولزم التركيب او خارجا عنه عارضا
له هو او الاخص منه محتاجا اليه لا الى غيره لانه محال
ولزم تقدم الشيء على نفسه وغير ذلك مما عرفته غير مرة
الثاني الواجب هو الوجود لان ما هو في الخارج اما الوجود
او الماهية المقارنة للوجود او الموجود لا غير والموجود مركب
من الماهية والوجود كما بين فلا يكون واجبا والماهية بدون الوجود
معدومة فلا يكون واجبا فثبت ان الواجب هو الوجود المحض
فلو وقع في ذهنك ان هذا يقتضي ان لا يصدق قولنا
واجب الوجود موجود لانه ليس بموجود لما بينته وذلك باطل
فاعلم انه لم يلزم من كلامنا الا انه تعالى ليس نفس الموجود
وذلك لا يقتضي عدم صدق الموجود عليه بل يصدق الموجود
عليه باعتبارات عرفتها وايضا ان اريد بالموجود المحمول
عليه الوجود فقط فلا يرد علينا شيء وان اريد به الوجود
مع شيء آخر يلزم تركب الواجب وهو محال وان اريد به الماهية
فقط فذلك باطل لانها دون الوجود معدومة وايضا لو كان
الواجب موجودا لكان الوجود محمولا عليه بالاشتقاق فلم
يكن وجوده عينه لان ما هو عين الشيء محمول عليه بالمواطاة
لكن وجوده عينه لما بينا ولا يتوهم ان ما هو عين الشيء لا يحمل
عليه لما بين في موضعه انه يصدق كل ح ج بحسب الحقيقة
والحق انه انما يصح قولنا الباري موجود او الواجب الوجود
لذاته موجود لكوننا لم نتصور ذاته تعالى الا بالسلوب
والاضافات فلا يكون ذاته موضوعة في امثال هذه القضايا
من حيث حقيقته المخصوصة بل من حيث انها شيء ما موصوف

بامور سلبية واضافية ولو تصورنا تلك الحقيقة كما هي لما كنا
نحمل الوجود عليه ولا يتأتى لنا ذلك **الثالث** الوجود لا يمكن
ان يكون اثرا للغير في الخارج لما عرفته وللزوم تقدم الشيء على
نفسه منه وكل ما لا يمكن ان يكون اثرا للغير في الخارج فهو الواجب
اذ لو كان ممكنا لا يمكن ان يكون اثرا هذا خلف فالوجود هو
الواجب والنقض بان الممتنع مما لا يمكن ان يكون اثرا للغير
في الخارج فيكون واجبا مدفوع بانه ليس بشيء فلا يدخل
في القضية الخارجية **لا يقال** كل ما هو اثر للغير فهو قابل
للوجود والعدم ولا شيء من الوجودات الخاصة بقابل للوجود
والعدم لان الوجود لا يقبل الوجود والعدم فلا شيء مما
هو اثر للغير بالوجودات الخاصة فلا شيء من الوجودات
الخاصة باثر للغير فيكون كل وجود من الوجودات الخاصة
واجبا بعين ما ذكر **لانا نقول** الوجودات الخاصة مع الحصص
مركبة فلا يكون شيء منها واجبا وبدونها هو الوجود المطلق
فلا يرد النقض به عليه **الرابع** ان وجود الواجب عينه
اذ لو كان جزؤه لكان مركبا وكل مركب ممكن لافتقاره الى
الجزء ولو كان خارجا عنه لكان هو في حد ذاته بدون الوجود
فافتقر في التحقق الى وجوده وكل مفتقر الى الغير ممكن و
اذا كان وجوده عينه فهو عين الوجود الصرف اذ لو كان
غيره ولم يفتقر اليه يلزم امكان تحقق الواسطة وثبوت
الاخص بدون الاعم ويلزم كون الوجود مشتركا لفظا لا
معنى وان افتقر اليه يلزم كون الواجب ممكنا وقد عرفت
بطلانه ذلك من قبل ولا تتوهم بانا في ان المفتقر الى الغير انما يكون
ممكنا اذ لو كان ذلك الغير غير وجوده اما اذا كان وجوده
فلا لان هذا في غاية الضعف اذ الاحتياج معلول للامكان

لما عرف في موضعه وامتنع تحقق المعلول بدون العلة **الخامس**
ان وجود الواجب عينه لما بيناه فمفهوم هذا الوجود اما مفهوم
الوجود المشترك بين جميع الموجودات او غيره والثاني باطل
لان مفهوم نقيض الوجود اعني السلب متحد في جميع الماهيات
المعدومة فيكون مفهوم الوجود ايضا واحدا والا لبطل الحصر
بين الوجود ونقيضه وايضا لو كان مفهوم وجوده مخالفا لمفهوم
الوجود المشترك لزم ان لا يكون الوجود مشتركا بين جميع الموجودات
معنى بل لفظا وذلك باطل لما بيناه واذا كان الوجود الواجب
هو الوجود المشترك كان الواجب هو الوجود اذ لا يمكن
ان يعتبر معه فيه امر آخر والا يلزم التركب وهو فيه منتف
واذا عرفت هذا ظهر عليك ان قول من قال ان الوجود وقع
على وجود الواجب ووجودات الممكنات وقوع لازم خارجي
غير مقوم لا طائل تحته وان اختلج في ذهنك ان مفهوم السلب
متعدد لان سلب كل شيء مفهوم مخالف لسلب غيره مقابل
لايجاب ذلك الشيء فاعلم ان سلب كل شيء وان كان مخالفا
لسلب غيره لكن كل من السلبين مشترك في مطلق السلب
ضرورة حمل مطلق السلب عليهما الدالة على الاشتراك وايضا
اذا قلنا زيد اما موجود او معدوم لم يطلب العقل قسما آخر بل
يجزم بالحصر فيلزم اتحاد مفهوم كل منهما **السادس** الوجود الذي
هو عين الواجب هو الوجود المحض اذ لو كان غيره وليس هو بعدم
ضرورة يلزم الواسطة **فان قلت** انما يلزم الواسطة ان لو لم يكن
الوجود الواجبي موجودا بالوجود المحض **قلت** الوجود الواجبي
ان توقف على الوجود المطلق في الخارج لا يكون واجبا وان
لم يتوقف عليه فيه يلزم الواسطة **لا يقال** فعلى هذا يلزم
ان يكون كل واحد من الموجودات الخاصة من حيث هي خاصة

هو الوجود المحض ويكون واجبا اذ لو كان غير هذا الوجود
وليس هو العدم يلزم الواسطة **لانا نقول** انما يلزم الواسطة
ان لو لم يكن موجودا بالوجود المحض لكنه موجود به متوقف
عليه ولا امتناع فيه وانما امتنع قيدا في الوجود الواجب
فقط **السابع** الوجود واجب اذ لو امكن لكان قابلا
لنفسه او نقيضه ولا امتناع وهو ظ ولا يعارض بالعدم
لانه لا يدخل في القضية الخارجية لانه ليس بشيء **فان قلت**
هذه القسمة في نسبة المتصور الى الوجود ولا ينسب الشيء
الى نفسه اذ النسبة تقتضي الاثنينية **قلت** لا مطلقا بل
عند من يقول بكون الوجود زائدا واما عند من يقول بكون
الوجود عينه فلا وذلك ظاهر ولا يمكن خروج الوجود
عن احد هذه الاقسام والا يلزم ارتفاع النقيضين لان
هذه القسمة دائرة بين النفي والاثبات وايضا على هذا
يبطل قولهم كل ما يتصوره العقل اذا فتشت ذاته وجده
في الخارج فهو واجب لانه واجب لان واجب الوجود عينه
ولا اثنينية **فان قلت** الوجود الواجبي يقتضي الوجود المط
فوجدت الاثنينية **قلت** وجود الممكن كذلك فيكون واجبا
وايضا يلزم ان لا يكون الواجب واجبا لاحتياجه الى
الوجود المطلق **فان قلت** نحن لا نقول هكذا بل نقول الموجود
الذي لا اول لوجوده هو الواجب **قلت** هذا ايضا يقتضي
الاثنينية **فان قلت** لم لا يجوز ان يكون الوجود واجبا وممكنا
معا **قلت** الثاني باطل لما مر فتعين الاول وهو المط **الثامن**
الواجب هو الوجود البحت لانه كلما انتفى الوجود انتفى الوجود الذي
هو غير الواجب والا يلزم الواسطة لان وجوده ليس عين
العدم ولا ملزوما له والواسطة منتفية وايضا يلزم ارتفاع

النقيضين وثبوت الاخص دون الاعم وذلك باطل لما بيناه
واذا كان كذلك فكلما لم ينتف الوجود الذي هو غير الواجب
لم ينتف الوجود المحض بحكم عكس النقيض وح يلزم ان يكون
الوجود المحض غير الواجب والا لكان لازما ضرورة واذا كان
لازما لكان انتفاؤه موجبا لانتفاء الواجب لان انتفاء
اللازم مستلزم لانتفاء الملزوم فيلزم توقف الواجب
على غيره وهو محال **لا يقال** لا نم ان لو لم يكن عينه لكان لازما
لجواز ان يكون معه على سبيل الاتفاق **لانا نقول** لو كان
كذلك لم يلزم من انتفائه انتفاؤه مطلقا لكنه لازم لما عرفته
التاسع الوجود زائد على الماهيات كلها لما مر ولانه لو
كان عين الماهية او جزءا لها وكان من الاجزاء المحمولة لكان محمولا
عليها بالمواطاة وذلك بط اذ يصدق لا شيء من الماهية
بموجود لانها من حيث هي ليست الا هي ولو سئل بطرفي النقيض
فالجواب السلب لكل شيء فقد تقرر هذا في موضعه **لا يقال**
الوجود في نفسه ماهية من الماهيات فيصدق بعض الماهية
وجود فلا يصدق نقيضه لامتناع ذلك **لانا نقول** ان اريد بانه
ماهية من الماهيات ان كونه ماهية عارض له فهو صحيح لا ينافي
ما ذكرناه بل يؤيده وان اريد ان الماهية نفسه او داخل
فيه فهو ظاهر البطلان وان كان من الاجزاء الغير المحمولة وكان
جزء لكلها يلزم انتفاء البسيط والتالي بط لان انتفاءه
يوجب انتفاء المركب وذلك يوجب ان لا يوجد شيء بيان
الملازمة ان كل ماهية فرضت ح يكون مركبة من الوجود ومن ماهية
او اكثر فيكون الوجود جزء للجزء وكذا جزء الجزء وهلم جرا وان
كان جزء لبعضها دون بعض وكان من الاجزاء الغير المحمولة يلزم
اجتماع النقيضين لان ما هو غير الوجود ويكون جزء الماهية

اما العدم او ملزومه لانتفاء الواسطة لا يقال لم لا يجوز ان
لا يكون الجزء موجودا لانا نقول اعتباره معه اما بالجزئية فيلزم
ان يكون الوجود جزءا للماهية وجزءا لجزء الماهية فيكون الشيء
الواحد في حالة واحدة جزءا للشيء واحد مرتين وهو محال
واما لا بالجزئية فيلزم الحال المذكور فان قلت فعلى هذا
لا يجوز تركب الموجود من الوجود والماهية قلت تركبه عقلي
لا خارجي لما عرفته فان قلت فما ذكرناه ايضا كذلك قلت
نعم لا يكون في الخارج الا الوجود ويكون واجبا لما مر غير مرة لا يقال
هذا الكلام اعني كون الوجود زائدا على الماهية ينافي ما ذكر
من ان الوجود عين الماهية في الخارج لانا نقول معنى ان الوجود
عين الماهية في الخارج هو انه لا يمتاز عنها في الخارج لان
التركيب ليس خارجيا بل ذهني فقط لا انه عين لها في الحقيقة
ومعنى كونه زائدا عليها هو انه ليس عينا لها ولا جزءا منها
على الحقيقة فلا ينافي واذا كان الوجود زائدا على الماهيات
كلها يكون واجبا اذ الواجب لا يجوز ان يكون ماهية من
الماهيات لاحتياجها في التحقق الى الوجود فلا وجود غير
هذا الوجود ولا يلزم الواسطة فلا موجود بهذا الوجود
لتركبه ولا موجود غير هذا الوجود اذ يلزم خلو الواسطة والا
معا ولا عينا ولا معدوما وذلك ظاهر فهو الوجود الصرف
والا يلزم عدم الواجب وهو محال العاشر لو لم يكن الواجب
هو الوجود وليس هو الموجود او المعدوم لامتناع تركبه لكان
هو العدم والتالي باطل ضرورة فكذا المقدم فيكون الواجب
هو الوجود بيان الملازمة انه لا واسطة بين الوجود والعدم
والا لبطل الحصر العقلي الصحيح بين الوجود ونقيضه وليس
كذلك اذ لم يطلب العقل قسما آخر عند قولنا زيد اما

ان يكون

ان يكون موجودا او يكون معدوما بل يجزم بالحصر واذا لم يكن
بينهما واسطة فاذا انتفى احدهما عن الواجب يثبت له الآخر
والا يلزم ارتفاع النقيضين وان توقع لك جواز ان يكون
الواجب غير الوجود ويثبت له الوجود ضرورة فادفعه
عنك بما عرفته من قبل واياك والظن ان الموجود والمعدوم
والماهية غيرها فيكون بينهما واسطة لان الموجود والمعدوم
لا يكونان بدون الوجود والعدم والماهية ان اخذت مع الوجود
فهي موجودة واذا اخذت بدونه فهي معدومة فلم يلزم الواسطة
وما قيل انه لا واسطة بين الموجود والمعدوم فهي ليس بشيء
اذ الوجود والعدم انفسهما ليس واحد منهما ولا يستلزم له الحادي
عشر ما هو في الخارج اما الواجب او الجوهر او العرض لانه اما
واجب لذاته او لا والثاني اما في موضوع او لا والوجود ليس بجوهر
اذ الجوهر في الخارج ما له مفهوم مغاير للوجود والوجود ليس كذلك
ولان الجوهر والعرض يقبلان العدم والوجود والوجود ليس
كذلك فيكون الوجود واجبا فان قلت كون الجوهر موجودا وكذا
كون العرض موجودا ليس نفس واحد منهما بل هو من عوارضهما
قلت هذا مما لا يضرنا والامر كذلك لان الوجود لا يحمل على
شيء منهما بالمواطاة فلا يكون نفس شيء منهما ولا تظنن بان
ان الوجود امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان لانك قد عرفت
من قبل انه ليس كذلك الثاني عشر الوجود واجب لذاته والا لامكن
ارتفاعه في حد ذاته اما الملازمة فظاهرة لا يقال لا نم انه ما هو
ليس بواجب فهو ممكن الارتفاع فان المعلول الاول للواجب
ممكن مع انه لا يجوز ارتفاعه ولان جواز ارتفاعه يستلزم
لجواز ارتفاع الواجب قبله لان عدم المعلول معلول لعدم العلة
وامتنع تحقق المعلول دون تحقق العلة لانا نقول في حد ذاته

يدفع هذا لان المعلول الاول انما لا يجوز ارتفاعه من حيث معلول
للواجب لا من حيث ذاته واما بطلان التالي فلانه لو ارتفع
وجب سلبا الوجود الواجبي عنه لما عرفته من ان الوجود ونقيضه
مرفوع عنه بالضرورة فيلزم ارتفاع النقيضين وهو محال ولانه
اذا ارتفع فلا يخلو من ان يبقى الوجود الواجبي او لا والثاني
ظاهر البطلان فكذا ما هو مستلزم له والاول يوجب كون الوجوب
مشتركا لفظا لا معنى ويوجب ثبوت الواسطة وثبوت الاخص
عند انتفاء الاعم والكل محال **الثالث عشر** ما هو غير الوجود يحتاج
الى الوجود في التحقق وذلك ظ وهو لا يحتاج فيه الى الغير
البتة فيكون واجبا اذ لا سبيل الى الممتنع اصلا ولو كان ممكنا
لاحتاج فيه الى الغير ضرورة وايضا غيره ليس بواجب لما عرفته
فهو واجب والا يلزم عدمه وهو محال واياك والظن ان ما
هو غير الوجود لا يحتاج الى الوجود المقول بالتشكيك بل الى
الوجود الخاص به لان الغير في الخارج لو لم يحتج اليه لجاز ان يوجد
بدونه ويلزم نقيضه فيلزم جواز ارتفاع النقيضين وهو
محال **لا يقال** لا نم انه لو لم يحتج اليه في الخارج لجاز ان يوجد بدونه
فان الثلثة مثلا لا تحتاج الى الفردية في الخارج ومع هذا لا يجوز
ان يوجد بدونها **لانا نقول** الفردية من لوازم ماهية الثلثة
فيحتاج الى الفردية في الخارج ايضا لان ارتفاعها عنها في
الخارج مستلزم لارتفاع الثلثة لان ارتفاع اللازم مستلزم
لارتفاع الملزوم ولا يتوهم ان الوجود من لوازم ماهية الواجب
فيلزمها في الخارج لان العرض اللازم للشيء يلحقه بعد ذاته
فانه من معلولاته والوجود يمتنع ان يكون من معلولات الماهية
لوجوب تقدم العلة على المعلول بالوجود **لا يقال** كون الماهية
علة لصفتها يقتضي كونها مؤثرة من غير اقترانها بالوجود لانها

لو اقترنت

لو اقترنت به لم تكن وحدها علة بل هي مع الوجود ولا يلزم من
ذلك كونها معدومة بل انما يكون مؤثرة من حيث هي هي لا من حيث
هي موجودة او معدومة **لانا نقول** انه عدم اعتبار الوجود مع الماهية
عند اقتضائها صفته لا يقتضي انفكاكها عن الوجود حالة
الاقتضاء فان انفكاكها عن الوجود وهي هي محال فضلا عن ان تكون
مؤثرة فاذن لا يتصور كونها مؤثرة في الوجود الذي لا ينفك
حالة التاثير عنه **فان قلت** لا يحتاج الغير الى الوجود بل
الى العلة وايضا جاز ان يكون الوجود وغيره معا اتفاقا **قلت**
لو لم يحتج اليه في التحقيق لامكن ان يتحقق دونه وذلك بط
ضرورة ولو جاز ان يكونا معا يكون الغير موجودا مع الوجود
لا بالوجود فله وجود اخر ولا يتوهم جواز كون الغير من حيث هو هو
مع الوجود لان الغير بدون الوجود معدوم فلا يكون مع الوجود
اذ المعية في الوجود يقتضي الوجود **فان قلت** وجود الممكن
في التحقق يحتاج الى الماهية والعلة فكيف يصح قولك
الوجود لا يحتاج فيه الى الغير وايضا لو لم يحتج وجود الممكن
يلزم ترجح وجود الممكنات بلا مرجح **قلت** الوجود عين التحقق
فلا يحتاج فيه الى الغير اصلا سواء انضم الى الماهية او لا و
سواء اعتبر العلة او لا وهذا ضروري ووجود الممكنات لا يحتاج
في التحقق الى المرجح بل المحتاج الى المرجح ماهياتها ولئن سلم فاحتياجها
من حيث الماهيات لا من حيث الذات لما عرفته **الرابع عشر**
الوجود مؤثر على الاطلاق لانه مؤثر في ايجاد كل موجود وهو
ولا يؤثر فيه امر ما والا يلزم تقدم الشيء على نفسه وكل ما هو
مؤثر على الاطلاق يكون واجبا اذ لو كان ممكنا لكان اثرا
ضرورة فالوجود واجب وهو المط **لا يقال** الوجود انما يؤثر
في ايجاد الموجودات بمعنى توقفها في التحقق عليه والماهية ايضا

ايضا مؤثرة بهذا المعنى لانا نقول لما كانت الماهية متوقفة فى
التحقق على الوجود لم يتوجه النقض بها لا يقال لا نم ان الوجود
مؤثر فى ايجاد الموجود بل الوجود هو الاثر اذ لا يصدر
عن المؤثر الا وجود الاثر لانا نقول الوجود من حيث هو هو
يمتنع ان يكون اثرا والا لزم تقدمه على نفسه لما عرفته مرارا
والوجودات الخاصة انما يكون اثارا من حيث الماهيات
التى لا تزيد هى عليها خارجا لما عرفته لا من حيث هى هى لانها
دون الماهيات نفس الوجود من حيث هو هو لما عرفته الخامس عشر
مجموع الوجودات هو الواجب لذاته والا لكان ممكنا فكان
فردا من افراد الوجود لان الوجود الواجب فى الخارج واجب
ايضا وهو الفرد اما ان يكون نفس مجموع الافراد او داخلا فيه
او خارجا عنه والاول محال لامتناع ان يكون الجزء عين
الكل وكذا الثانى لامتناع كون الشئ داخلا فى نفسه
وكذا الثالث لامتناع كون الشئ خارجا عن نفسه فثبت
ان مجموع الوجودات واجب لذاته ومجموع الوجودات
هى نفس الوجود المطلق اذ هو عينها فالوجود واجب
لذاته وهو المط وههنا بحث السادس عشر الوجود لا يقبل
العدم لامتناع ان يكون الشئ قابلا لعدمه فيكون واجبا
اذ لو كان ممكنا لكان قابلا له والنقض بان العدم لا يقبل
العدم لامتناع ان يكون الشئ قابلا لنفسه فيكون واجبا
اذ لو كان ممكنا لكان قابلا له غير متوجه لانه لا يقبله بمعنى
عروضه له لانه امر خارجى لا يقبله حتى يعتبر وكيف وهو
لا شئ بخلاف الوجود فانه خارجى لما عرفته مرارا ولا يتوهم
ان وجود الممكن قد ينعدم لان ذلك محال بل انما ينعدم
الماهية بواسطة قطع تعلق الوجود عنها لا بواسطة قبول

الوجود عدمه فان قلت جاز ان يكون الشئ قابلا لعدمه فانه يصدق
المجهول مطلقا يمتنع الحكم عليه فامتناع الحكم قابل للحكم لان الحكم
بامتناع الحكم حكم قلت هذا مع انه ليس كذلك انما يكون فى الذهن
لا فى العين فان قلت جاز الفناء على النفس وهو عدمها فيكون
قابلا له قلت لا يجوز عليها الفناء والا لكان العدم فيها حاصلا
الوجود بالقوة واذا خرج الى الفعل وجب ان يكون النفس مع فنائها
موجودة لامتناع وجود المقبول من حيث هو مقبول بدون القابل
من حيث هو قابل هذا خلف فان قلت فعلى هذا التقدير لا يكون
العدم جائزا على موجود اصلا قلت العدم لا يجوز على وجود
لا على موجود وهو جار على كل موجود يكون حالا فى محل فيكون
فى محله قوة انعدام ذلك الشئ الموجود عنه فاذا خرج انعدامه
الى الفعل كان المحل باقيا بعد انعدام الحال عنه السابع عشر
ان كون الوجود مقولا بالتشكيك لا ينفى كونه اعتباريا
معدوما فى نفسه اذ لو كان الوجود معدوما والمعدوم مستلزم
للعدم ضرورة كان الوجود مستلزما للعدم الذى هو نقيضه و
ايضا يلزم اجتماع النقيضين فاذن الوجود ليس باعتبارى
وهو ليس بمركب لما بينا واذا كان كذلك يكون هو الواجب
لذاته لان كل ما هو غير الوجود فهو اعتبارى او مركب دائما لانه
غيره اما العدم او المعدوم او الموجود والاولان اعتباريان
والثالث مركب عقلى وذلك ظ وفى الحصر اجوبة عرفتها فى
الوجه الاول فتدبر ولا شئ من الواجب باعتبارى او مركب
بالضرورة فينتج من الثانى لا شئ مما هو غير الوجود بالواجب
دائما وينعكس الى قولنا لا شئ من الواجب بما هو غير الوجود و
يلزم منه ان يكون الواجب هو الوجود لان السالبة المعدولة
المحمول عند وجود الموضوع مستلزمة للموجبة المحصلة الثامن عشر

أسولة وه

الوجود قديم اذ لو كان حادثا لاحتاج الى علة موجودة قبله
ويلزم منه تقدم الوجود على نفسه وغير الوجود محدث
لاحتياجه في التحقق اليه وكل محتاج محدث ولا نظنن
بان في عدم الاحتياج اليه بل الى الوجودات الخاصة التي
هي معروضات الوجود المطلق لانك قد عرفت فساده
من لزوم الواسطة بين الوجود والعدم ومن جواز ارتفاع
النقيضين ح ومن لزوم كون الوجود مشتركا لفظا لا معنى
ومن جواز ثبوت الاخص مطلقا دون الاعم مطلقا والتوالي
باطلة لما عرفته واذا كان الوجود قديما وغير محدث يكون
الوجود واجبا لوجوه ثلثة الاول انه لو لم يكن واجبا فغيره
ليس بواجب لكونه محدثا لما بينا لزم انتفاء الواجب
واللازم منتف والثاني ان الواجب قديم ولا شيء من غير الوجود
بقديم ينتج من الثاني لا شيء من الواجب بغير الوجود فالواجب
هو الوجود لاستلزام هذه السالبة تلك الموجبة والثالث
الوجود قديم وكل ما هو قديم فهو واجب لذاته اذ لا قديم
سواه لان غير الواجب معلول ضرورة والفاعل من حيث
هو فاعل وان كان مضافا الى المفعول فانه بالذات والرتبة
يجب ان يتقدم على ذات المفعول ولا يجوز ان يساوقه
في الوجود فاذن المفعول من حيث هو مفعول يجب ان
لا يكون ازليا والازلي من حيث هو ازلي يجب ان لا يكون
مفعولا فاما الازلي المفعول فممتنع وانت تعلم بان
من هذا امتناع كون العالم اي غير الوجود ازليا لان الازلي غير
محتاج الى الفاعل لما بينا فلو توهم كون الموجودات ازلية
لم يكن لها فاعل والتالي باطل وللوجه الثالث تقرير
آخر هكذا الواجب قديم خارجي وكل قديم خارجي فهو الوجود

فالواجب هو الوجود وهو المطلوب **خاتمة** اعلم ايها الاخ المحصل
بالفكر الصائب والذهن الثاقب ان الوجود المحض اذا لم يكن
جنسا لما سبق فالحاقه امر سلبي اليه ما استحق الجنسية
واذ لا جنس له ولا فصل فلا حد له واذ لا واجب غيره
فلا ند له ولما كان بريا عن الموضوع فلا ضد له ولا بعد له
فلا جهة له ولا اشارة اليه الا باشارة عقلية وهو الوجود
البحت فلا ذات في نفسه في الخارج الا هو وان كل هوية
شرد من نوره فلا هو على الاطلاق الا هو ولما امتنع فيه القسمة
على الاعتبارات فهو الواحد المطلق وهو الحق لان حقيقة
كل شيء هي خصوصية وجوده الثابت له فلا احق بالحقيقة
ممن نفس وجوده خصوصيته وهو الخير المحض باعتبار انه
يتشوقه كل شيء ومنه وجوده **فان قلت** فما السبب في
ايجاد الوجود المحض للخليقة **قلت** ان ظهور الشيء للشيء
اما ان يكون بنفسه كالاشياء المحسوسة التي يتجلى لها
بذواتها واما باثار صادرة عنه كالمفعول الدال على فاعله
وذاته الاول الحق ليس مما يجوز ظهوره بنفسه فاذن
لا يظهر انيته الا من طريق معلوله واذا كان ظهور ذاته
متعلقا بحصول مفعوله فهو اذا اما ان يختار ان لا يظهر
ذاته اصلا فلا يعرف انيته فلا يتحقق جوده وحكمته واما
ان يختار نقيضه ومعلوم ان اختيار الظهور اشرف
من نقيضه اذ هو كما يضاهي الوجود ومقابله مما يضاهي العدم
والحكيم الحق ابدا يختار الافضل من طرفي الامكان مقتضيا به
تمام جوده ومبرزا به كمال قدرته ولا يجوز ان يختار ارذلهما
وذاته حكيم حق فاذن سبب ايجاد الوجود المحض للخليقة
هو اختيار الافضل من طرفي ظهور انيته ولا ظهوره وهذا

المعنى ذكرنا ما ذكرناه والله يقول الحق وهو يهدي السبيل
القسم الثاني في اللواحق اعلم ايها الاخ المستند بتحقيق
الحقايق وتدقيق الدقايق اني اريد ان اورد في هذا القسم
بموجب التماسك ما اورده الفاضل من فضلاء عصرنا
وهو المولى المعظم الاعظم بدر الملة والدين التستري مد الله
ظله في رسالة له في هذا المطلب ولا اغير لفظه وعبارته و
اذكر ما يرد عليه لانه افرط في الرد كحل الله بصيرته بنور اليقين
قال في اول الرسالة قد اشتهر النقل من متألهي الصوفية ان
الموجودات انما تختلف بالتعينات وهي امور اعتبارية
لا تحقق لها في الاعيان بما بين في مظانه خصوصيات الموجودات
لا تحقق لها في نفسها فالموجود هو الوجود المطلق الذي
هو واجب لذاته ويقرب منه ما قال بعض كبارهم اذ لا موجود
سوى الله تعالى ثم اعترض على هذا النقل انا لا نم ذلك فان الموجودات
قد تتباين بذواتها وقد تختلف باجزائها وقد تتفاوت
بالتعينات لما تبين في موضعه فحصر التباين في التعينات باطل
وانما تتباين بها افراد النوع الواحد فقط ولا نم ان التعينات
امور اعتبارية بل وجودية عند قوم واما انه لا موجود
سواه فان عنى انه لا موجود بذاته سواه فمسلم وان عنى اعم
منه فممنوع وسفسطة وبكلام السوفسطائي اقرب وعن كلام
المحققين ابعد **اقول** انت تعلم يا اخي جعلك الله واياي
ممن يلوح من صفحات وجوههم بشر الوجدان وينم على مكنون
سرائرهم نضارة العرفان ان لو اشتهر النقل على الوجه
الذي ذكره مع ان فيه كلاما كيف يصح الاعتراض عليه
بقوله لا نم كذا ولا نم كذا لان النقل انما يكون على سبيل
الحكاية ولا دخل عليها بهذا الوجه **لا يقال** هذا نقل المبحث

مع الدليل الدال عليه والاعتراض على الدليل لا على المبحث الذي
هو مما لا دخل **لانا نقول** قوله ان الموجودات انما تختلف
بالتعينات هو المبحث قطعا وقد اعترض عليه بقوله لا نم
ذلك فان الموجودات قد تختلف بذواتها واجزائها فالحصر
في التعينات باطل وعلى هذا تقديرا لتنزل النقل المشهور هو
ان الوجودات قد تختلف بالتعينات لا الموجودات
وبينهما فرق لما عرفته وستعرفه ولئن سلم هذا فيكون
الموجودات قد تتباين بذواتها وقد تختلف باجزائها لا
ينافي لجواز توهم تباين بعض التعينات وتخالف بعضها
وتنوع بعضها وعروض نوع منها لنوع آخر مع الاشتراك
في مطلق التعين واذا كان كذلك فقد يكون بعض الموجودات
متباينا لبعض وقد يكون مخالفا له اذ الموجود ما له الوجود
وهو مركب عقلي والمجموع المركب من الوجود واحد المتباينين
متباينا للمجموع المركب من الوجود والمباين الآخر لاستلزام
تباين الجزء تباين الكل وكذا التخالف وقوله وانما تتباين
بالتعينات افراد النوع الواحد فقط مسلم والوجود كذلك
لان الوجود معنى واحد كلي فلا بد له من افراد يكون هو عينها
لان كل واحد من الكليات الخمس نوع حقيقي بالنسبة الى حصصه
كما بين في موضعه فيكون واحدا بالنوع ولا يكون التباين بين
افراده الا بالتعينات واياك والظن بان الوجود عرض
عام للموجودات الخاصة اذ لو كان كذلك لجاز رفعه عنها
بالضرورة والا احتاج الوجود الواجبي الى غيره وهو باطل
وذلك مستلزم لجواز ارتفاع النقيضين اذ العدم المطلق
مرفوع عنه ضرورة ولجواز تحقق الاخص دون الاعم والجواب
عن قوله لا نم ان التعينات امور اعتبارية بل وجودية عند قوم

هو ان تعينات الوجود بالضرورة غير الوجود والموجود فلا يكون
لها تحقق في ذاتها لامتناع التحقق بدون الوجود فيكون اعتبارية
لانها اما معدومة او موجودة في العقل فقط وايضا لو
وجد التعين في الخارج لكان تشخصا لماهية نوعية فيكون
تشخصها زائدا عليها ويلزم التسلسل في الامور الموجودة
المترتبة معا وهو محال لما بيناه ايضا في شرح الصحايف الالهية
ولا نتوهم يا اخي جواز ان يكون تعين التعين عين ماهيته لان
كل ما هو موجود في الخارج فله ماهية نوعية تصورها غير مانع
من الشركة ومن حيث هو موجود متشخص تصوره مانع منها فيلزم
ان يكون التشخص امرا زائدا على ماهيته النوعية والتشخص
اذا كان موجودا في الخارج يكون حاله هذا الحال فيكون
تشخصه ايضا زائدا على ماهيته النوعية ويلزم التسلسل وهو
محال فثبت ان التعين من الامور الاعتبارية وهو من المعقولات
الثانية لانه من العوارض التي تلحق المعقولات الاولى في الذهن
ولم يوجد في الخارج ما يطابقه وانت تعلم ان المنع على قولهم
التعينات امور اعتبارية لما بين في مظانه على سبيل التفصيل
بمجرد كونها وجودية عند قوم خارج عن ذات البحث والتحقيق
ايضا مع ان الحق حقيق بان يتبع والجواب عن قوله ولا انه
لا موجود سواه فان عنى انه لا موجود بذاته سواه فمسلم وان
عنى اعم منه فممنوع هو ان مرادهم هو الاول لا غير لانهم صرحوا
بقولهم انه ليس في الخارج حقيقة الا الوجود الصرف ونقيضه
وهو الوجود الذي صارت الماهية به موجودة لا غيرها
من الاعتبارات العقلية اذ ليس له تحقق في حد ذاته
ضرورة كما عرفت في السوابق ولا ريب ان ليس نقيضه بانه
تحقق مغاير لتحققه بل هو قبل التعلق وهذا ظاهر وبعده

ايضا

ايضا عند التحقيق فعلى هذا قطعوا النظر عن الكثرة ولم يعلموا
الا واحدا ولم ينظروا الا الى واحد وهو الوجود البحت و
جعلنا الله واياك ايها الاخ الدراك من الفائزين به
بفضل فيض وجوده **ثم قال** وقد خطر لنا في سالف الزمان
على هذا المط دلائل نفيا واثباتا ونقدا وتزييفا فلنوردها
في هذه الاوراق ان الوجود المطلق واجب الوجود لذاته
فذلك لوجوه الاول لو كان الوجود ممكنا لكان واجبا اذ
لا بد له من علة موجودة نظرا الى معناه وهي نفس ماهيته
لامتناع ان يكون فردا من افراده للزوم الدور وتقدم الوجود
على نفسه موجودا متغايرا له ولافراده ضرورة ان المتغاير
لهما معدوم وما كان علته نفس ماهيته فهو واجب لذاته
ثم يردد في اللازم او الملزوم ليلزم المط **اقول** طريق الترديد
ان يقال الملزوم وهو كون الوجود ممكنا اما ثابت او لا فان
كان ثابتا فاللازم وهو كونه واجبا ثابت ضرورة وان لم يكن
ثابتا فيكون الوجود واجبا لانه موجود ليس بممكن وكل
ما هو كذلك فهو واجب وكذا اللازم ان ثبت ثبت المط
وان انتفى انتفى الملزوم ويلزم من انتفائه انتفاء كونه واجبا
لما مر ثم اعترض على دليله بان الوجود انما يحتاج الى علة
موجودة لو كان موجودا وهو ممنوع كيف ولو وجد لزم التسلسل
ثم يمتنع ان يكون ماهيته علة له والا لزم تقدم الشيء على نفسه
بالوجود لوجوب تقدم العلة على معلولها بالوجود ضرورة
اقول ايها الاخ جعلك الله من عباده الذين هم خواص اهل
الوجود الجواب عن هذا الاعتراض هو ان الوجود ليس
من الامور الاعتبارية بل من الامور الخارجية اذ لو كان من
الامور الاعتبارية لم يكن هو بنفسه في الخارج اصلا فلم يصدق

بان صح

فيه على شيء ونقيضه اعني السلب المطلق ليس في الخارج اصلا فيلزم
ارتفاع النقيضين وايضا لو لم يكن هو في الخارج يلزم ان لا يوجد
موجود اصلا لان انتفاء المطلق مستلزم لانتفاء المقيد
واذا كان الوجود من الامور الخارجية وفرض كونه ممكنا لابد و
ان يحتاج الى علة موجودة حتى يتحقق في الخارج فعلم مما ذكرنا
ان الوجود على تقدير امكانه يحتاج الى علة موجودة وقوله
ولو وجد لزم التسلسل ممنوع لان الوجود قد يوجد في الذهن
الموجود في الخارج فهو موجود في الخارج ولم يلزم منه التسلسل
وايضا عرفت في السوابق معنى كون الوجود موجودا وانت
تعلم ان قوله ثم يمتنع ان يكون ماهيته علة له والا لتقدم الشيء
على نفسه بالوجود مما لا يضرنا في اثبات المط لان ماهيته الوجود
لو امتنع ان يكون علة له وغيرها ايضا يمتنع ان يكون علة له
لما ذكره فيكون الوجود ح واجبا اذ لو كان ممكنا لامكن ان
يكون له علة ضرورة فعلم من هذا ان الاولى ان يقال في تقرير
الدليل لو كان الوجود ممكنا لكان له علة والتالي باطل ثم
اجاب هذا الفاضل عن اعتراضه بانا الوجود معدوم لا يمتنع
اتصاف الشيء بما يتصف بنقيضه ولو وجب كونه المتصف
بالوجود متصفا بالمعدوم ح ويلزم ان لا يوجد موجود اصلا
ولا نم الثم فان وجود الوجود عينه ولا نم المقدمة الكلية و
هي وجوب تقدم العلة على معلولها بالوجود بالضرورة فان
ذلك واجب فيما كان المعلول مباينا على ذات العلة لا في
الملاقي كما عرفته ولا انسداد على هذا التقدير ثم اعترض
على جوابه هذا حتى يبقى الاعتراض الاول بحاله ولم يتم الدليل
عنده بانا نمنع امتناع الاتصاف وانما يمتنع ان لو لزم منه
اتصاف الشيء بنقيضه وليس كذلك فان الجسم متصف

بالحركة

بالحركة الموصوفة بالسريع والبطيء مع عدم اتصافه بهما ثم لا يلزم
من كون الوجود المطلق غير موجود في العين ان لا يوجد مطلقا
لعدم استلزام نفي المقيد نفي مطلقه ولا نم اتصافه بالمعدوم
بل يتصف بالموصوف به ولا يلزم منه اتصافه به لما مر انفا
وقال وههنا مقام اخر وهو ان الوجود اعتبار عقلي لما يجيء لا
يوجد فضلا عن ان يكون واجبا لذاته وما ذكر من ان وجود الواجب
عينه ووجود غيره زائد فهو تفرقة مبناها تحكم بارد يجيء فساده
وكذا تفصيل العلة حينئذ فاسد لان فيضان الوجود من
العلة يقتضي حصولها مطلقا اقول انت تعلم بان
فتح الله عليك ابواب المعارف الالهية ان الجواب الذي
ذكرته في دفع الاعتراض الاول كاف فيما انا بصدده لكني اريد
ان ابين ما وقع في الاعتراض الثاني ايضا من الخلل ليكون ذلك
معينا لك في تحقيق الحقائق فاعلم ان نقيض الوجود اعني العدم
متحد في جميع الماهيات المعدومة لان عدم كل شيء وان كان
مخالفا العدم غيره لكنهما مشتركان في مطلق العدم ضرورة
حمل مطلق العدم عليهما الدال على الاشتراك فيكون المعدوم
ح ما له العدم فيمتنع بعضه العدم لانه جزؤه او لازمه واذا كان
كذلك فلو اتصف الوجود بالمعدوم لا اتصف بالعدم لان
المعدوم عدم خاص في الحقيقة والمتصف بالاخص متصف
بالاعم منه ضرورة ويلزم منه اتصاف الشيء بنقيضه قوله
لا يمتنع اتصاف الشيء بما يتصف بنقيضه وانما يمتنع
ان لو لزم منه اتصاف الشيء بنقيضه وليس كذلك فان
الجسم متصف بالمتحرك الموصوف بالسريع والبطيء مع عدم
اتصافه بهما قلنا اتصاف المتحرك بالسريع في الحركة والبطيء
فيها لا بالسريع والبطيء مطلقا وهو ظ ولا شك في اتصاف

معدوم

للجسم بالسريع فى الحركة والبطئ فيها وايضا فقوله ثم لا يلزم من كون
الوجود المطلق غير موجود فى العين ان لا يوجد مطلقا حتى
يلزم منه اتصاف الشئ بنقيضه لعدم استلزام نفى المقيد
نفى مطلقه فيه ما فيه لان الوجود اذا لم يكن فى العين اصلا
لا موجود فيه اصلا فيكون متصفا فنقيضه وهو محال ووجوده
فى الذهن لا يقتضى وجوده فى العين بالوجود العينى وقوله
ولا نم اتصافه بالمعدوم اى اتصاف المتصف بالوجود بالمعدوم
بل يتصف بالموصوف به اى الوجود ولا يلزم منه اتصافه به
اى بالمعدوم لما مر آنفا قد عرفت ما فيه فلا نعيده ولان المعدوم
على تقدير ان لا يكون الوجود موجودا لا لزوم للوجود اذ لا واسطة
بينهما فكيف يتحقق الوجود دونه وقوله ان الوجود اعتبار
عقلى فلا يوجد فضلا ان يكون واجبا الذاته وفيه نظر ظاهر
لان الوجود ان كان اعتبارا عقليا لم يوجد فى الخارج يلزم منه
ارتفاع النقيضين وهما الوجود والعدم عن الوجود الواجبى
واللازم باطل وقد عرفت فى السوابق ما لا يحتاج ههنا الى
ازيد من هنا وقوله وما ذكر ان وجود الوجود عينه ووجود
غيره زائد عليه فرق مبناها تحكم بارد ليس بشئ لما عرفته فى
السوابق ولان هذه التفرقة واجبة اذ الوجود لا يحتاج الى
نفسه وغيره وغيره يحتاج اليه فى الخارج ولان غير الوجود
يحتاج اليه فى التحقق وهو لا يحتاج الى الغير فيه لانه عين
التحقق وهو فوجوده نفى عينه هو عين الوجود لان هنا
شيئين صارا شيئا واحدا وقوله وكذا تفصيل العلة جبال
فاسد لان فيضان الوجود من العلة يقتضى حصوله لها مطلقا
كلام صحيح وان كان فى قوله يقتضى حصوله لها بحث لان حصول
الوجود للعلة يقتضى ان يكون زائدا عليها وذلك باطل لانها

دفع

دفع الوجود لينتسب شئ فان قلت جاز ان يكون العلة وجودا
خاصا حصل له الوجود المطلق قلت قد عرفت ان الوجود
الخاص لو احتاج اليه لم يكن واجبا والا لزم ارتفاع كنقيضين
ثم قال الوجه الثانى ان الوجود لا يقبل العدم لذاته لوجوب
الجمع بين القابل ومقبوله والا لكان منافيا له هذا كذب فيلزم
الجمع بينهما وهو محال وكل ممكن لذاته يقبل العدم نظرا الى
معناه وتنافى اللازمين ملزوم لتنافى ملزوميهما فيكون الوجود
واجبا الذاته وقال ان قلت مقتضى هذا ان ينعدم موجود اصلا
وفساده ظ قلت هذا ممنوع فانما ينعدم هى الماهية فى
انضمامها الى الوجود ثم الزائل فى المركب ضم الاجزاء وتعينها فى
هى امر اعتبارى وعند بيان ان الوجود نفس الماهية لزم ان يكون
كل موجود واجبا الذاته اذ لا يقبل شئ منها العدم ع اعلم
ايها الاخ جعل الله روحك الكريم فى فضاء القرب طيارا
ان قوله وعند بيان ان الوجود نفس الماهية يلزم ان يكون
كل موجود واجبا الذاته اذ لا يقبل شئ منها العدم ع نظرا
لانه لم يتبين اصلا ان الوجود عين الماهية كما ستقف عليه و
لو سلم ذلك فلا يخ من ان يكون مراده منه انه نفس الماهية فى الخارج
دون الذهن او فى الخارج والذهن معا فان كان الاول لم يلزم
منه ان يكون كل موجود واجبا وذلك ظ وان كان الثانى
يلزم منه ان يكون كل وجود واجبا لا كل موجود وبينهما فرق
ظاهر وان اراد منه بيان ان الوجود هو الواجب لذاته لم يلزم
منه ان يكون كل موجود واجبا لان الموجود ما له الوجود وهو
اما الماهية او المجموع من الماهية والوجود وليس شئ منهما بواجب
اصلا بل الواجب هو الوجود فقط لما عرفته ثم اعترض على دليله
بان قوله ان الوجود لا يقبله ممنوع ان عنى به انه يمتنع ان ينعدم

في نفسه ويرتفع عن العين والجمع انما يلزم ان لو كان هذا الاعدام
لعروض العدم له لكن هو بانتفائه ورفعه في نفسه لم قلتم انه
محال فانه اول المسئلة ومسلم انه يعنى انه لا يعرضه العدم
ولا يلزم منه ان لا ينعدم ولا يرتفع في نفسه اقول يا اخي
خلصك الله من مصائد الهوى وتبعاتها انما المراد بقولنا
الوجود لا يقبل العدم انه يمتنع ان ينعدم في نفسه ويرتفع
عن العين قوله لم قلتم انه محال فانه اول المسئلة قلنا هذا
محال لوجوه اربعة الاول ان ذلك مستلزم لانعدام الواجب
لان ارتفاع المطلق موجب لارتفاع المقيد ضرورة واللازم
باطل فان قلت الوجود المطلق عارض لوجود الواجب
ولا يلزم من ارتفاع العارض ارتفاع معروضه قلت هذا
باطل وقد بينا بطلانه في السوابق ولانه يلزم منه ثبوت
الواسطة بين الوجود والعدم المطلقين ويلزم منه ان لا يكون
الوجود مشتركا معنى بل لفظا وكلا الامرين باطل والثاني
انه لو انعدم الوجود في نفسه وارتفع عن العين لكان عدما
خاصا فيلزم منه انقلاب الشيء الى اخص من نقيضه وهو
محال لامتناع الانقلاب فان قلت جاز ان يكون الانقلاب
عنها بخلع صورة ولبس اخرى قلت لا يجوز ذلك لما بينا
من ان الوجود بسيط حقيقي والثالث انه لو ارتفع الوجود
عن العين يلزم منه ارتفاع النقيضين عن الوجود الواجب
لارتفاع نقيضه ايضا اي العدم والسلب المطلق ضرورة
والرابع انه لو انعدم في نفسه وارتفع عن العين فلا يخلو من
ان ينتفي الوجود الواجب اولا والثاني يوجب عدم جواز
ارتفاع الوجود عن العين لامتناع ان لا ينتفي الوجود كذا
والاول يوجب تحقق الخاص على تقدير انتفاء العام وهو

محال ثم قال ومما يؤيد جواز العدم على الوجود ان الممكن يقبله
لما قلتم يعني نظرا الى معناه فاذا انعدم في ذاته بعد وجوده
ولم ينتف شيء ما في ذاته فحال عدمه كحال وجوده لحصول
ما كان زمان الوجود في هذه الحالة لكن الوجود انما هو تلك
الامور فيكون المعدوم موجودا هذا كذب وان انتفى شيء منه
فذلك الشيء قد انعدم بعينه في ذاته وبهذا البيان تفصيل
من حيث ان المنعدم اما الذات او الوجود او موصوفيتها
به فاعرفه من نفسك واعلم منه ضعف الباقي ايها الاخ
شرفك الله بخصايص الاحسان والايقان اما قوله لكن
الوجود انما هو كل تلك الامور فليس بصحيح لان الوجود
بسيط حقيقي لما مر ولانه زائد على ماهية الممكن كما بيناه
في السوابق فاذا لم ينتف شيء ما في ذاته بعد وجوده يلزم
ان يكون المعدوم وجودا لا ان يكون موجودا واما قوله المنتفي
شيء منه فذلك الشيء قد انعدم في ذاته فمسلم ولم يلزم منه
مطلوبه لجواز ان يكون المنتفي هي الماهية فقط بواسطة ان
الوجود رفع التعلق عنها فرجعت الى اصلها وح لم يلزم
منه جواز العدم على الوجود وذلك ظ لا يقال المراد من قوله
وان انتفى شيء منه هو وان انتفى شيء منه في ذاته لدلالة الكلام
السابق عليه وح يلزم منه مطلوبه لان هذا الشيء من الوجود
قد انعدم فيكون الوجود ايضا كذلك لانا نقول وح سلمنا
ان الممكن يقبل العدم لكن لا نم ان الوجود ممكن والسند يجيء
من بعد وايضا على هذا التقدير لا يصح قوله ان المنعدم
اما الذات او الوجود او موصوفيتها به وذلك لان المفروض
انه انتفى شيء من الوجود في ذاته لا غير واما الجواب عن قوله
وبهذا البيان له تفصيل من حيث ان المنعدم اما الذات

او الوجود او موصوفيتها به فهو انا نختار ان المنعدم هي الذات
او موصوفيتها بالوجود ولا يلزم من شيء منهما انعدام الوجود فان
قلت الوجود قائم بالماهية فاذا انتفت الماهية انتفى
الوجود لان انتفاء الموصوف او المحل يوجب انتفاء الصفة
والحال قلت قد بينا في السوابق عدم امكان قيام الوجود
بالماهية في الاعيان والا يلزم ان يكون لها وجود منفرد
في الاعيان ولعارضه اعني الوجود ايضا وجود اخر حتى
اجتمعا اجتماع الحالة والمحل وهو باطل لان كون الماهية
هو وجودها واعتبار الماهية منفردة عن الوجود انما
في العقل لا بان يكون منفكة عن الوجود في العقل فان كونها
في العقل وجود عقلي لها كما ان كونها في العين وجود عيني
بل بان العقل من شانه ان يعتبرها وحدها من غير ملاحظة
وجود او عدم وعدم اعتبار ليس اعتبارا لعدمه فلا يمكن
ان يكون الوجود قائما بالماهية وايضا ثبوت الشيء للشيء
وقيامه فرع ثبوته في نفسه وقيامه بنفسه والماهية
بدون الوجود غير ثابتة كما بيناه ثم قال ثم هو معارض اما
اولا فلان الوجود لو لم يقبل العدم لزم ان يكون الواجب
اكثر من واحد وبرهان التوحيد ينفيه واما ثانيا فلان
الوجود المعلوم صفة للماهية الممكنة فيقوم بها فيكون
ممكنا وكل ممكن قابل للعدم لما قلتم اقول ايها الاخ العزيز
رسخك الله بالعقل القويم والقلب السليم اما الجواب
عن المعارضة الاولى فهو انا لا نم ان لو لم يقبل العدم لزم
ان يكون الواجب اكثر من واحد وانما يلزم ذلك ان لو كان
عدم قبوله العدم يقتضي تعدده في حد ذاته وليس كذلك
لان الوجود معنى واحد له تعينات متكثرة وهو ماخوذ

الشيء

مع جميعها واحد بالتشخص كما بيناه في السوابق غاية ما في الباب
انه يلزم منه ان يكون الموجود اكثر من واحد وذلك لا ينافي
توحيد الوجود الذي هو مطلوبهم اما الجواب عن المعارضة
الثانية فهو انا لا نم ان الوجود صفة للماهية اذ يمتنع قيامه
بها لما بيناه وايضا الوجود ليس بممكن لوجوه الاول
ان الممكن هو الذي اذا التفت اليه من حيث ذاته من غير التفات
الى غيره لم يجب له الوجود في نفسه واذا كان كذلك جاز
انفكاك الوجود عن الممكن فح يمتنع ان يكون الوجود ممكنا
والا يلزم جواز انفكاك الشيء عن نفسه وهو محال الثاني
لو كان الوجود ممكنا لكان قابلا للعدم لما قلتم والتالي
باطل لامتناع قبول الشيء لنقيضه ورفعه الثالث
لو كان الوجود ممكنا لاحتاج الى علة موجودة متقدمة عليه
لان كل ممكن وجوده من الغير فيلزم تقدم الشيء على نفسه
الرابع ان الوجود لو كان ممكنا لكان الوجود الواجب ممكنا
لان امكان المطلق والاعم موجب لامكان المقيد والاخص
واياك والظن ان الوجود الواجب معروض للوجود المطلق
مغاير معناه لمعناه والوجود الواجب لا يحتاج اليه اذ لو
كان كذلك يلزم جواز ارتفاع النقيضين والواسطة بين
الوجود والعدم وكون الوجود مشتركا لفظا لا معنى وقد عرفت
بيان الملازمة وبطلان التالي باقسامه الثلثة غير مرة الخامس
لو كان الوجود ممكنا لكان تحققه بالمؤثر ضرورة والتالي
باطل لامتناع تحقق الوجود بشيء لانه عين التحقق و
ايضا يلزم منه تقدم الشيء اعني الوجود على نفسه لتقدم
تحقق المؤثر على تحقق الاثر ضرورة ولا تظنن انه اعتباري
لا يحتاج الى علة لما بينا انه ليس كذلك في السوابق و

اللواحق ايضا فتدبر وانت تعلم يا اخي ان الدلائل الخمسة على
ان الوجود ليس بممكن دلائل على انه واجب لذاته يعرف
بتأمل لطيف ثم قال الثالث لو كان الوجود ممكن الوجود
بذاته لكان معلولا لكن يمتنع كونه معلولا لشئ في ماهيته
لكونه بسيطا لامتناع ان يكون اجزائه موجودة للزوم
سبق الشئ على نفسه بالوجود ومعروضة كلها او بعضها
لامتناع تقويم الشئ بما يتصف بنقيضه وامتناع
كونه البسيط بفعل فاعل لامتناع عروض الامكان للبسيط
المجرد عن العوارض ويمتنع كونه معلولا في وجوده اذ لا وجود
له وراء ذاته فلا يكون معلولا فيكون واجبا لذاته فقال
ولا تقرير آخر وهو انه بسيط وكل بسيط ليس بفعل فاعل
وكل ما كان كذلك فهو واجب لذاته فاعرفه ثم قال ويمكن
تعميمه بناء على ان البسائط المادية والصورية عين
المركبات لامتناع كونه جزءا لها وخارجا عنها وهما ظاهران
فلم يكن شئ منها بفعل فكل الموجودات واجب لذاته بناء
على ان الموجودات نفسها وفيه كلام كثير وهذان يصلحان
لسند غلاة الصوفية وهما اشد ورودا على الاشاعرة
اقول انما يصلح ان يعني الدليل بتقريره والتعميم لسند غلاة
الصوفية لانهما يدلان بزعمه على ان كل الموجودات على
الاطلاق واجب لذاته وانما يكونان اشد ورودا على
الاشاعرة لان ما ذكره من ان كل الموجودات واجب لذاته
بناء على ان الموجودات نفسها هو مذهب الاشعري دون
غيره من الحكماء والمتكلمين ثم اعترض على قوله هذا كله بانا لا نم
لزوم تقدمه على نفسه وانما يلزم ان لو كان الجزء موجودا
بوجود آخر قبل وجود الوجود لكن ليس كذلك بل هو موجود

بنفسه

بنفسه او نقول ان وجوده لا يغاير وجود الكل ذاتا لا خارجا وهما
بل اعتبارا فان العقل يلاحظ الوجود الواحد من حيث
انه للجزء مرة وللكل اخرى وهو لا يستلزم وجودا آخر حقيقة
وانه كاف في تقدمه على الكل ولا نم امتناع تقوم الشئ
مما يتصف بنقيضه كالزوج والفرد والكثير والواحد ثم
الدليل يختص ببسيط يعرض له الوجود دون نفس الوجود
ولو سلم ان لا تعدد فيه لكن يعرضه الامكان اذا قيس
الى مقابله ايضا نحن نحكم على الواجب وهو البسيط الحق
فانه ممكن بالامكان العام وانه واجب مع انهما من النسب
وجميع اجزاء الشئ ليس نفسه لتوقفه عليها وما ذكر فغلط
باشتراك لفظ النفس يعرفه الفطن العالم بقواعد الغلط مع
انه ملزوم لنفي المجعولية بالكلية وهو سفسطة للعلم الضروري
بحصول شئ ما بفاعل ذاتا او وجودا او غيرهما فهؤلاء زادوا
الكشف فزادوا في اللبس والتعمية اقول انت تعلم يا اخي جعل
الله مرآت قلبك بنور القدس مجلوة ان المركب ملتئم من امور كلية
كل واحد منها علة ناقصة لتقومه فالاجزاء تتقدم على المركب
في الوجود الخارجي ان كان التركيب خارجيا وفي الوجود الذهني
ان كان التركيب ذهنيا ضرورة تقدم العلة على المعلول في الوجود
الخارجي ان كانت علة في الخارج وفي الوجود الذهني ان كانت علة
في الذهن واذا كان كذلك لا يجوز ان يكون لماهية الكل وماهية
الجزء معا وجود واحد لان الجزء من حيث هو جزء له وجود متقدم
على وجود الكل وذلك الوجود يمتنع ان يكون هو وجود الكل لامتناع
ان يكون الجزء متقدما بوجود الكل على وجود الكل والا يلزم تقدم
الشئ على نفسه واذا كان ذلك الوجود مغايرا لوجود الكل
فلو كان الجزء موجودا بوجود الكل لزم ان يكون للجزء وجودان

وانه محال فان قلت الجزء المحمول على الشيء بالمواطاة موجود
بوجود الكل لانه هو هو في الخارج قلت الجزء من حيث هو
جزء لا يكون محمولا على الكل بالمواطاة كالحيوان اذا اخذ بشرط
بشرط الخلو عن الناطق فانه جزء من الانسان ولا يكون محمولا
عليه بل الجزء من حيث هو جزء مادته والمادة غير محمولة ويكون
لها وجود متقدم والمحمول على الشيء بالمواطاة من حيث هو
محمول كالحيوان المحمول اذا اخذ من حيث هو هو مع قطع النظر
عما عداه على الانسان لا يكون جزءا حقيقيا الدليل اذا قيل
لا انه جزء لا يكون ذلك الاطلاق مجازيا من حيث ان الذي
عليه جزء من حده واذا عرفت هذا عرفت الجواب عن قوله
لا نم لزوم تقدم الشيء على نفسه على تقدير ان يكون اجزاء
الوجود موجودة وعلى سنده وهو قوله وانما يلزم ذلك
ان لو كان موجودا بوجود اخر قبل وجود الوجود لكن ليس كذلك
وانت تعلم ايضا ان لو لم يكن للجزء موجودا بوجود اخر يلزم
الدور لان الجزء ح يتوقف على الكل اعني الوجود لاحتياج
اليه في التحقق كما يتوقف الكل عليه وايضا لفظة وجود
في قوله قبل وجود الوجود زائد غير محتاج اليه البتة واما
الجواب عن قوله ان وجوده لا يغاير وجود الكل ذاتا
لاتحادهما بل اعتبارا فان العقل يلاحظ الوجود الواحد
من حيث انه للجزء مرة وللكل اخرى فهو ان سلم ان وجود
الجزء لا يغاير وجود الكل من حيث الذات بل هو عينه فلا يلزم
منه انتفاء لزوم سبق الشيء على نفسه وايضا عدم مغايرة
وجود الجزء لوجود الكل يعني لوجود الوجود اذ الكل هنا هو
الوجود لا يقتضي عدم مغايرته للكل فان قلت المراد بوجود
الكل هو الكل وهو الوجود عينه لا وجود الوجود قلت فعلى

هذا

هذا لا يصح قوله فان العقل يلاحظ الوجود الواحد من حيث
انه للجزء مرة وللكل اخرى لان الوجود ح هو الكل لا انه للكل
وايضا قوله وهو لا يستلزم وجودا اخر حقيقة مما فيه نظر
لان الوجود الواحد الذي هو للكل والجزء بالضرورة غير الكل
والكل هو الوجود فيلزم وجود اخر ضرورة وانت تعلم انه
قوله او نقول الى قوله وانه كاف في تقدمه على الكل مما لا مدخل
له في الاعتراض وان كان ذكره اياه لذلك والجواب عن قوله ولا
نم امتناع تقوم الشيء بما يتصف بنقيضه كالزوج والفرد و
الكثير والواحد هو ان لو لم يمتنع ذلك يلزم امكان اجتماع
النقيضين والتالي باطل ضرورة بيان الملازمة هو ان مقوم
الشيء مجامع له دائما ومجامع لنقيضه على هذا التقدير لان
الموصوف مجامع لما يتصف به في الجملة فالشيء مجامع لنقيضه
وهو محال وايضا المتقوم مستلزم للمقوم المستلزم لنقيض المتقوم
في الجملة على هذا التقدير فالمتقوم مستلزم لنقيضه وذلك باطل والزوج
والفرد والكثير والواحد مما لا يصلح للنقض لان الزوجية لا تنتقض
بالفرد المتصف باللازوجية حتى يرد النقض بل العدد المتصف
بالزوجية متقوم بالواحد المتصف به وايضا الكثرة ليست بمتقومة
بالواحد المتصف باللاكثرة بل الكثير متقوم بالواحد وذلك
جائز لجواز ان يتصف الكل بصفة والجزء بنقيض تلك الصفة
ولم يلزم منه شيء مما ذكرناه والجواب عن قوله نم الدليل يختص
ببسيط يعرى عن الوجود دون نفس الوجود هو انا لا نم اختصاص
الدليل لانه يدل على ان البسيط سواء كان وجودا او غيره ليس بفعل
فاعل وذلك لان الوجود لو كان بسيطا لم يكن بفعل فاعل والا
لكان ممكنا وامتنع عروض الامكان للبسيط المجرد عن جميع ما عداه
وايضا الامكان نسبة معقولة بين مفهوم ووجوده فالوجود

مستلزم

المجرد بديهي شيء آخر لا يتصف بالامكان ضرورة **والجواب** عن قوله
ولو سلم انه لا تعدد فيه لكن يعرضه الامكان اذا قيس الى مقابله
هو ان عروض الامكان الخاص للشيء انما يكون بالنسبة الى الوجود
لا غير كما بين في موضعه **والجواب** عن قوله نحن نحكم على الواجب
وهو البسيط الحق انه ممكن بالامكان العام وواجب مع انهما
من النسب هو ان الامكان العام سلب الضرورة عن احد الطرفين
والوجوب ضرورة الوجود وهما من الامور الاعتبارية العارضة
للواجب في الذهن لا من حيث انه بسيط حقيقي بل من حيثيات
آخر لانه من حيث هو بسيط حقيقي مجرد عن جميع العوارض لا يحكم
عليه لا بالامكان ولا بالوجوب **والجواب** عن قوله وجميع اجزاء
الشيء ليس نفسه لتوقفه عليها وما ذكر فغلط باشتراك
لفظ النفس هو ان مجموع اجزاء الشيء نفسه بالضرورة لامتناع
ان يكون داخلا فيه لان الداخل في الشيء ما يتركب الشيء منه
ومن غيره فلو كان جميع الاجزاء داخلا لزم تركب الشيء من جميع الاجزاء
ومن غيره فلا يكون جميع الاجزاء جميع الاجزاء بل بعضه هذا خلف
وامتناع ان يكون جميع اجزاء الشيء خارجا عن الشيء ظاهر فتعين
ان يكون جميع اجزاء الشيء نفسه وجميع الاجزاء ليس متقدما عليه
ولا موقوفا عليه ايضا لان تقدم كل واحد من الاجزاء لا يقتضي
تقدم الكل من حيث هو كل ومجموع ليدل على المغايرة بين الشيء وجميع
اجزائه وكذا توقفه على واحد منها فقد عرفت من هذا ان لا غلط
هاهنا لان جميع اجزاء الشيء اذا لم يكن جزءا له ولا خارجا عنه
يكون نفسه اي عينه ضرورة والحق ان جميع اجزاء الشيء قد يطلق
على الكل بمعنى كل واحد من الاجزاء وقد يطلق على كل المجموع بمعنى
كل الاجزاء من حيث هو كل وهو بالمعنى الثاني نفسه وبالمعنى
الاول متقدم عليه فمنشاء الغلط هاهنا هذا الاعتبار **والجواب**

عن قوله

عن قوله مع انه ملزوم لنفي المجعولية بالكلية هو انا لا نسلم انه ملزوم
لذلك لان تاثير المؤثر انما يكون في الماهية وتاثيره فيها هو
ان يحققها الا ان يحقق وجودها لامتناع تحقق الوجود وهذا
لا ينافي كون البسيط من حيث هو هو سواء كان وجودا او ماهية
بدون الوجود غير مجعول وذلك ظ **فان قلت** تاثيره في الماهية
محال لان كون السواد سوادا لو كان بالغير لوجب ان لا يكون السواد
سوادا عند عدم الغير وذلك محال لان السواد يستحيل ان لا يكون
سوادا سواء ارتفع الغير او لم يرتفع **قلت** تاثيره في الماهية
هو ان يجعل السواد محققا لا ان يجعل السواد سوادا فكون
السواد ح يكون بالغير لا كون السواد سوادا فيلزم من انتفاء الغير
انتفاء كون السواد لا انتفاء كون السواد سوادا وقد عرفت هذا
من السوابق قوله فهؤلاء زادوا الكشف فزادوا في اللبس والتعمية
قلنا هؤلاء الكمل ليسوا قائلين بنفي المجعولية لا بطريق الكشف
ولا بطريق البرهان حتى يتوجه عليهم هذا وانظر بالحق في كلامهم
وافهم من رموزاتهم من الله بالله لله حتى لا يقع لك امثال هذا
فانه كنز خفي وانت تعلم مما ذكرناه من الوجوه الدالة على ان الوجود
ليس بممكن انه لا احتياج له الى هذه المقدمات الطويلة وان
قوله في الاستنتاج عن دليله وكل الموجودات واجب لذاته
بناء على ان الموجودات هي نفسها ليس بصحيح لان الوجود كما
عرفته اما الماهية بدون الوجود او المركب منهما ويمتنع ان يكون شيء
منهما واجبا لذاته ثم قال الرابع ان امكان الوجود ملزوم لامكان
الواجب لاحتياج الواجب في موجوديته اليه فكان الوجوب
اولى بالامكان فيكون واجبا لانحصاره فيهما واعترض عليه
بان الواجب انما يحتاج في صفته الاضافية الى وجوده الخاص
لا في صفته الحقيقية الى مباين ليلزم منه محذور وفيه كلام

زائد اقول اعلم يا اخي صير الله ضميرك من مواهب الانس مملوءة
ان الواجب لا يجوز ان يحتاج في صفته الاضافية هذه وهو
موجودية الى وجوده الخاص لانه وجوده الخاص عينه لما
بينا من ان ما هو واجب لذاته لا يزيد وجوده عليه والا
افتقر الى علة موجودة ضرورة ويلزم منه تقدم الشيء على
نفسه واذا كان وجوده عينه فهو عين وجوده الخارجي
فلا يحتاج الى نفسه ولو كان الوجود ممكنا يلزم منه امكان
الواجب **فان قلت** وجود الواجب ليس مساويا لسائر
الموجودات في تمام الماهية بل وجود الواجب مباين لوجودات
الممكنات والوجود الممكن المشترك بينهما لازم لهما ولا يلزم
من امكان اللازم امكان الملزوم وهو وجود الواجب **قلت**
قد عرفت جوابه في السوابق من انه مستلزم لجواز ارتفاع
النقيضين وللواسطة ولكون لفظ الوجود مشتركا لفظا
لا معنى ثم قال الخامس انه لا موجود سوى الواجب اذ لو وجد
غيره لزم ان لا يوجد الواجب اذ الواجب نقيضه ونقيض
الموجود في العين رفعه ورفع الموجود هو المعدوم فالواجب
معدوم تعالى الله عما يقول الظالمون وقال فان قلت
احد النقيضين لا يلزم ان يكون وجوديا بل صادقا فلو سلم
فمقلوب عليكم ويلزم ان لا يوجد ممكن كما لا يخفى قلت هو
لازم اذ لا تقابل بين العدميات كيف وتقابل السلب والايجاب
من باب تقابل الوجودي والعدمي ثم قال والمسألة الالتزام
ان لا موجود ممكن اذ هو عين مذهبه ومما يناسب هذا البحث
وجه ذوقي في ان لا مؤثر الا الله اذ ما سواه متحد بالذات
في الحقيقة مختلف بالاعتبار لاختلاف الوجوه الجازي
والامور التي شانها ذلك لا يؤثر بعضها في بعض ثم اعترض على

لالتزام ما

دليله بانا لا نم اللزوم اذ لا تنافي بين قولنا غير الواجب موجود
وبين قولنا الواجب موجود وهو ظ وما ذكره في بيانه فغلطه يظهر
اذا تؤمل ثم قال هذا ما سنح لي في هذا المقام الذي قصرت
دونه عقول العقلاء وعجزت عن فهمه اذهان الاذكياء اقول
ايها الاخ البار ادام الله سموك وزاد في درج المعارف نموك
انت تعلم ان هذا الدليل على تقدير صحته لا يناسب مطلوبه و
هو ان الوجود المطلق واجب الوجود لذاته كما قال اولا اذ لو
سلم ان لا موجود سوى الواجب لا يلزم من دليله هذا انه هو
الوجود وايضا قوله احد النقيضين لا يلزم ان يكون وجوديا بل
صادقا فاسد لا طائل تحته اذ لا مدخل له في الاعتراض وهو ظ
ولو سلم ذلك فجوابه عنه بانه لازم اي كون احد النقيضين وجوديا
لازم قوله اذ لا تقابل بين العدميات ليس بصحيح لجواز ان يكون
كل من النقيضين عدميا فان اللاممكن بالامكان الخاص لصدقه
على الممتنع عدمي والممكن الخاص ايضا لصدقه على المعدوم الممكن
عدمي ولجواز انتفاء العدمي بانتفاء القيد الوجودي كالعمى
مثلا فانه جاز ان ينتفي بانتفاء ما من شانه البصر فيكون انتفاء
العمى مع عدميته فيكون عدميا اذ ليس هناك ع غير العدميين
فيكون العدمي نقيضا للعدمي فان قلت اذا كان العدمي نقيضا
للعدمي يلزم ارتفاع النقيضين لان العدمي مرتفع عن العين
قلت انما يلزم الارتفاع ان لو لم يكن احدهما صادقا وعدم الصدق
ممنوع وقد مر ان المحال هو ارتفاع النقيضين بمعنى كونهما معا
ويجوز ان يرتفعا عن العين **فان قلت** فعلى هذا يجوز ان يكون
الوجود ونقيضه عدميين ولا يلزم ارتفاع النقيضين بالمعنى
المذكور قلت قد مر في السوابق ان الوجود اذا كان مرتفعا
عن العين لم يصدق في الخارج على وجود اصلا لا نصدق

الشيء في الخارج على شيء يتوقف على كونه في الخارج واذا لم يصدق
على وجود اصلا لم يصدق على الوجود الواجب ولا على وجودات
الممكنات الخاصة والعدم غير صادق عليهما وهو ظ فيلزم ان
يكذبا عليهما وهو محال ولا يمكن ان يقال بمثل ذلك فيما مر من
النقض فافهم وتحقيق هذا قد ذكرناه في اللطايف البهشتية
وقوله والمقالة التزام ان لا موجود ممكن اذ هو عين مذهبه
ليس بصحيح لان مذهبه ان كل موجود من حيث هو موجود ممكن
لما عرفت من قبيل بل الواجب لذاته عنده هو الوجود فقط و
ايضا قوله والامور التي شانها ذلك لا يؤثر بعضها في بعض
ممنوع لان ما به الايجاد هو الوجود المقول بالتشكيك لا بالتواطؤ
حتى يلزم ذلك وقد عرفت تحقيق ذلك في السوابق وليس
ما ذكره ذوق المحقق اصلا وانت تعلم يا اخي ان استنباط الدليل
ومنعه من المستنبط خاصة في مثل هذا المط ليس من دأب
الافاضل المحققين لانه تضييع للعمر لا فائدة ولم يلزم منه بطلان
المدلول عليه لجواز ان يكون دليله فاسدًا العدم رعايته فيه
خصوصا اذا لم يعتقد المستنبط حقية المدلول عليه كما هو ملك
عن هذا الفاضل من حيث الظ وتعلم ايضا ان العقول والاذهان
من حيث هي عقول واذهان موجودات خاصة وهي ليست
بواجبة فوقوفها دون الوجود الواجب المحيط بالكل ضروري
وادراكها عجزها عن ادراكه ادراك اذ العجز عن درك الادراك
ادراك وقد عرفت ان لا يعلم الوجود الا الوجود وستعرف
ايضا ويمكن تصحيح هذا الدليل على وجه آخر بان يقال ليس
في الخارج على الاستقلال الا الوجود لان غيره محتاج فيه اليه
ضرورة فيكون الوجود واجبا لا غير ثم قال فعلم ان مدار
اكثرها على كون الوجود موجودا بنفسه وقد مر ما فيه وسيجيء

ما يجب رعايته صح

انه اعتبار عقلي اقول ايها الاخ فتح الله عليك ينابيع الكشف
والمعاينة ولو سلم ان مدار اكثرها على كون الوجود موجودا والوجود
ليس بموجود لما بيناه فلم يلزم منه الا فساد دلائل المستنبطة
المبنية على القياسيع انا قد بينا صحتها وعدم مدار اكثرها
على كون الوجود موجودا وجواز اطلاق الموجود على الوجود
باعتبارها وان اراد بقوله موجودا بنفسه كون الوجود قائما
بذاته سلمنا ان مدار اكثرها على كون الوجود قائما بذاته و
ذلك حق وما مر له فيه قد مر جوابه ايضا وايضا عرفت من
السوابق ان الوجود ليس اعتبارا عقليا فلا نعيد ذلك ثم قال
ولئن ساعدنا على ذلك لكن عندنا ما ينفي كونه واجبا لذاته
لا بعد اولها ان الوجود غير موجود في العين والا لكان جوهرا
او عرضا اي قائما بنفسه او حاصلا في محله لا وجه للاول
والا لم يتصف به الجوهر لتساوي نسبته الى الجواهر الموصوف
به اذ نسبته الى الكل سواء فلو وصف به الجوهر لوصف
به العرض فيلزم قيامه بالعرض وايضا مفهوم الوجود المعلوم
ينفي ذلك ولا للثاني لان الحصل في محله وكل حاصل في محل
موجود فالوجود موجود وننقل الكلام اليه ونقول محله اي
الماهية ان حصلت بعده لزم تقدمه عليها واستغنائه عنها
فيستقل دونها فلا يكون قابلا له هذا خلف وان حصلت
قبله لتقدمت بالوجود عليه وهو محال وان حصلت معه
لم يوجد له بل معه فلها وجود آخر غيرها يتكلم فيه فلا يكون
الوجود العيني جوهرا ولا عرضا فلا يوجد في العين وما لا يوجد
فيه لا يكون واجبا لذاته لانعكاس كل واجب موجود فيه
بعكس النقيض اليه اقول اعلم ايها الاخ بلغك الله تعالى
الى اقصى المطالب العلية السنية ان المعارضة تدل على ان

دلائله الاولى ليست يقينية عنده ايضا فلا اعتماد عليها
على تقدير صحتها فكان ذكره لها مع عدم الاعتراض عليها كعدم
ذكره خصوصا مع اعتراضه عليها وانت تعلم ان هذا الدليل
على تقدير صحته لا يفيد لانا سلمنا ان الوجود غير موجود في
العين بل بيناه في السوابق بدلائل ولم يلزم منه ان لا يكون
واجبا قوله ما لا يوجد فيه لا يكون واجبا لذاته لانعكاس
كل واجب موجود فيه بعكس النقيض اليه قلنا انعكاس الموجبة
الكلية الى الموجبة الكلية ممنوع وقد بيّن في موضعه ولو سلم فقد
بيّنا ان وجود الواجب عينه فهو عين وجوده فلا يكون موجودا
الا باعتبار ان الوجود من حيث هو هو قد يعرض له الوجود في العقل
فالوجود اذا اعتبر من حيث انه عرض عرض الوجود يكون بهذا الاعتبار
هو الموجود لا الوجود وباعتبار انه وجود لا يكون موجودا و
ايضا قد بيّن في موضعه ان كل ما يصح ان يعلم ان كان له تحقق
ما فهو الموجود وان لم يكن له ذلك فهو المعدوم والموجود ينقسم
الى ذهني وخارجي والخارجي الى ما لا يقبل العدم لذاته وهو
الواجب والى ما يقبله وهو الممكن والممكن الى ما يكون في موضوع
وهو العرض والى ما لا يكون فيه وهو الجوهر واذا كان كذلك
لا يتصف الوجود بكونه جوهرا او عرضا كما لا يتصف بكونه موجودا
او معدوما ولو سلم اتصافه باحدهما فنختار انه جوهر قوله
لا وجه له وان لم يتصف به الجوهر قلنا سلمنا ان الجوهر
لا يتصف به اذ لا يقال الجوهر في الجواهر انه وجود بل موجود
ولا يلزم من لا اتصاف بالثاني الاتصاف بالاول وكلام
ان نسبته الى الكل سواء لانه مقول بالتشكيك وقد عرفت
انه يقع على الاشياء لا على التساوي واعتبر النور المشترك
الواقع على الانوار لا بالتساوي مع ان نور الشمس يقتضي ابصار

الاعشى

الاعشى بخلاف سائر الانوار وايضا لا نم ان لو وصف به الجوهر
لوصف به العرض ولو سلم فلا نم لزوم قيامه بالعرض على تقدير
كونه جوهرا لانه لو قام به لكان قيامه به مستدعيا لحصوله فيلزم
ان يكون موجودا قبل قيام الوجود به وهو محال ولا نم ان مفهوم
الوجود المعلوم ينفي ذلك وهل هذا الا المصادرة على المط
وايضا لا نم ان لا وجه للثاني قوله والا لحصل في محل وكل
حاصل في محل موجود فالموجود وجود قلنا الوجود لا يزيد
على الماهية الا في التعقل لان الماهية ليس لها وجود منفرد
ولعارضه المسمى بالوجود على تقدير كونه عارضا وجود آخر
حتى يحصل احدهما في آخر حصول المقبول في القابل كالبياض
في الجسم بل الماهية اذا كانت فكونها وجودها والماهية
انما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط فلا
يكون الوجود حاصلا في الماهية في الاعيان ولا يلزم ان يكون
له وجود آخر وايضا وجود الماهية عبارة عن حصولها
لا عما به تحصل الماهية لان الوجود هو نفس الكون لا ما به الكون
فعلى هذا قوله ان حصلت بعده او قبله او معه لا يكون صحيحا
وذلك ظ ثم قال وثانيها لو كان واجبا لذاته لكان ممكنا لذاته
لانه على تقدير وجوبه بالذات كان وجوده عينه برهانا
والتالي كذلك لانه اذا الوجود لكونه مشتركا معنى لما علم بالضرورة
من التباين الكلي بين الموجودات والمعدومات واشتراك
الاول فيما به صارت مباينة للثانية وهو الوجود المشترك
المعلوم بديهة يشارك الباقي فيه ليتحقق المعنى المعقول منه
في الكل ويباين بحقيقته الخاصة الباقي فللوجود وجود آخر
وكل ما وجوده زائد فهو ممكن لما بيّن اقول اعلم يا اخي
ايدك الله بالذهن الاصفى والفهم الادقى لو كان الوجود

انه

واجبا لذاته لم يصح قوله لانه على تقدير وجوبه بالذات كان
وجوده عينه برهانا والزاما لان الوجود عين التحقق فلا
يحتاج الى تحقق آخر حتى يقال انه عينه او زائد عليه وذلك
ظاهر وان اراد بقوله كان وجوده عينه انه كان غير الوجود
فلا يصح قوله لكنه زائد لامتناع ان يكون الشيء زائدا على نفسه
ولئن سلمنا هذا لكن لا نم ان الوجود اذا كان مشتركا معنى
بين الموجودات يشارك الباقي فيه معنى الموجودات في الوجود
لان الوجود لا يحتاج الى الوجود اصلا قوله ليتحقق المعنى
المعقول منه في الكل قلنا المعنى المعقول من الوجود المشترك
متحقق في كل الموجودات لا في الوجود نفسه لامتناع ذلك
بل هو نفس المعنى المعقول لا ما فيه المعنى المعقول منه ولان
الوجود عين ما به المشاركة لا انه احد المشاركات حتى يصح
ذلك وانما امتاز عن الباقي بحقيقته الخاصة لا بوجود
آخر وايضا لا نم ان كل ما وجوده زائد فهو ممكن قوله لما بين
قلنا قد بين ان الماهيات التي وجودها زائد عليها فهي
ممكنة ولا يلزم منه امكان الوجود اذا كان وجوده زائدا
عليه لان وجوده لو كان له وجود انما يكون في العقل لا غير
اذ نفس التحقق في الخارج لا يحتاج اليه فيه ضرورة ثم قال
فان قلت وجود الوجود عينه اذ الموجود اما لا ذات له وراءه
فهو موجود بنفسه وان كان له ذات سواه فهو موجود بالوجود
ويعلم منه وجه آخر يناسب ما مر وهو ان وجوده عينه وكل
ما وجوده عينه فهو واجب فالوجود واجب قلت فعلى هذا
لا يكون معناه واحدا في الكل اذ مفهومه في غيره انه شيء له الوجود
وفي نفسه انه هو الموجود فتباين المفهومان وهو محال فهو في الكل
شيء له الوجود اقول اعلم يا اخي اوصلك الله الى مشاهدة انواره

ومعاينة

ومعاينة اضوائه ان هذا السؤال مع جوابه فاسد الاصل وذلك
قد عرفته وان فرض انه ليس كذلك فلا احتياج لنا فيما نحن
بصدده الى الكلام فيها وذلك ظاهر ومع هذا لا نم التباين
على هذا التقدير بين شيء له الوجود وبين الموجود بل الموجود هو
شيء له الوجود فكيف يباينه ولئن سلمناه لكن لا نم انه محال
على تقدير ان وجوده عينه ثم قال وايضا ان وجود الوجود
ان كان عينه لزم كون الصفة عين موصوفها فيكون غيره فيلزم
ما قلنا يعني يلزم ان يكون ممكنا لان ما وجوده غيره فهو ممكن
اقول انت قد عرفت يا اخي شرفك الله بالعز الدائم السرمدي
والبقاء الابدي من السوابق ان الوجود ليس بصفة والا لقام
بالموصوف في الاعيان والتالي باطل لان قيامه به يكون مستندا
لحصوله في الاعيان فيلزم ان يكون موجودا قبل قيام الوجود
به وهو محال بل وجود الماهية عبارة عن حصولها في الاعيان
واذا كان كذلك لم يلزم كون الصفة غير موصوفها ولئن سلم
فلا نم على هذا التقدير ان يكون هو غيره لان عين الشيء يمتنع
ان يكون غيره وليس في الاعيان الا شيء واحد له اسمان احدهما
الوجود والآخر وجود الوجود وكذلك الصفات التي هي عين
موصوفاتها كصفات الواجب عند الحكماء ثم قال وايضا الوجود
موجود قضية استدلالية لما قلتم وكل قضية كذا فموضوعها
غير محمولها لامتناع اثبات الشيء لنفسه بالبرهان اقول انت
تعلم يا اخي ايدك الله بالعلم الكامل والفهم الشامل ان هذا
مما لا يضرنا اصلا لانا سلمنا ان هذا قضية استدلالية وسلمنا
ان موضوعها غير محمولها بل هو واجب ضرورة ان الموضوع غير
المحمول ولو بالاعتبار وان الوجود من حيث هو هو بل الواجب من حيث
هو هو ليس بموجود ولا معدوم كما بينا وانما يعرض له الوجود في العقل

هامش: يكون م
هامش: القائم م

فقط فقد مرّ في السوابق ان الحق هو انما يصح قولنا الله موجود او
الواجب الوجود موجود لذاته لكوننا لم نتصور ذاته الا بالسلوب والاضافات
فلا يكون ذاته موضوعة في امثال هذه القضايا من حيث حقيقته
المخصوصة بل من حيث انها شيء ما موصوف بامور سلبية واضافية
ولو تصورنا تلك الحقيقة كما هي لما كنا نحمل الوجود عليه ولا يتأتى
لنا ذلك فتدبّر ثم قال وايضا هذه التفرقة تحكم محض من جنس
المخصصات التي يلزم اصحاب الظنيات عند توجه النقض عليهم
فلا عبرة بها وعلم ضعف الناشي منه اقول انت تعلم يا اخي قواك
الله بالعلم الظاهر احسانه الباهر برهانه ان هذه التفرقة يعني
كون وجود الوجود عينه دون غيره مما دل عليه الدليل فلا يكون تحكما
محضا بل بموجب كلامه لا يعرف هنا في الحقيقة لان الموجود ما له
الوجود كما عرفته ولا تباين بين الموجود وشيء له الوجود وان ادعيت
هذا فلا بد لك من دليل والتشنيع من عادة المفسدين ولو كان
في موقعه بعيد ولان المخصصات لعلها ان يكون لمخصصات لا يتاتى في
القاعدة الكلية بل الامر في نفس الامر كذلك فاعرفه ثم قال
ويمكن ان يقرر هذا الوجه بطريق آخر وهو انه لو كان الوجود
واجبا لذاته لكان وجوده زائدا عليه لامتناع كون المطلق
عين المقيد وجزؤه منه هنا ويزيد عليه وقوله ويزيد عليه
اشارة الى زيادة ما ذكره في التقرير الاول من ان كل ما وجوده
زائد فهو ممكن اقول اعلم ايها الاخ المشرف المكرم المجيد ان الواجب
هو الوجود المطلق وليس له وجود آخر يحتاج اليه اذ لا يحتاج
المتحقق الى متحقق آخر كما ذكرناه فلا يكون وجود آخر زائدا عليه
وهو ظاهر بعد التامل فيما ذكرناه في السوابق واللواحق ايضا
ثم قال وكلا من التقريرين يصح على رأي اقول نور الله قلبك
بالعلوم العالية والمعارف الطاهرة يعني به ان التقرير الاول

يصح

يصح على رأي الحكماء لان وجود الواجب عندهم عينه والتقرير
الثاني يصح على رأي المتكلمين لان وجوده عندهم زائد عليه
وقد عرفت ما فيهما ثم قال الثالث لو كان الوجود المطلق واجبا
لذاته لكان الواجب لذاته عارضا محتاجا الى معروضه اذ لا
معنى له الا حصول الشيء وحضوره في العين وقد مرّ انه زائد
فيلزم احتياج الواجب في ذاته الى غيره هذا كذب اقول
انت تعلم يا اخي شرفك الله بالقلب الحاضر والروح الناظر ان
الحصول اعم من ان يكون في العين او في الذهن فالتخصيص باحدهما
بلا مخصص ولئن سلم ذلك فذلك لا يقتضي ان يكون الوجود
عارضا محتاجا قوله وقد مرّ انه زائد قلنا سلمنا انه زائد لكن
معنى كونه زائدا هو انه ليس نفس الماهية ولا جزءها كما عرفته
ولا شك ان ذلك لا يقتضي ان يكون عارضا لها محتاجا اليها
بل يمتنع ذلك لما عرفته غير مرة ثم قال الرابع ما يناسب منهاج
الانبياء وتقريره انه لو كان واجبا لذاته لامتنع التكليف بمعرفته
الواجب اذ الوجود معلوم لنا بداهة وهو اظهر الاشياء واجلاها
ولا تكليف بالبديهيات لما بيّن فلا تكليف بمعرفته نوع والتالي
باطل لما علم بالضرورة من ديننا كيف ومعرفته اول الواجبات
بالذات كما بيناه في الكلام اقول اعلم يا اخي اعطاك الله في ظلم
البشرية من اليقين نبراسا ان الوجود لا يكون معلوما الا للوجود
لان العدم لا شيء فلا يعلم شيئا والمعدوم كذلك والموجود شيء
له الوجود وذلك الشيء بدون الوجود معدوم فلا يعلم الوجود
والمركب منهما اعني الموجود فرع الوجود ومحاط به فلا يعلمه من حيث
هذه الحيثية بديهة بل الوجود الذي هو مقارن اياه عقلا يعلم
نفسه بنفسه على الحقيقة لا بغيره لان تركيبه امر عقلي لما
بيناه من ان الوجود عين الماهية في الاعيان بل ليس في الاعيان

الا هو كما عرفته من السوابق فلا نعلمه في الاعيان الا هو وهو علمه
بنفسه ليس بصورة بل بعدم غيبته عنه لما عرفته في بحث
النفس من كتابنا العلمية في الفرائد الحكمية من انها مدركة لنفسها
لا بصورة وانت تعلم ان الوجود المطلق بالاطلاق الحقيقي اعني
ذات الواجب الغني عن العالمين من حيث هو هو لا يعلمه غيره
ولا يشير اليه لما مر في العلم به والاشارة اليه من التعين والتميز
والتحديد المنافي للاطلاق الحقيقي وايضا قد بين في موضعه ان
الطاقة البشرية لا تفي بمعرفة ذاته لانه غير متصورة لغيره بالبداهة
اتفاقا وغير قابل للتحديد لانتفاء التركيب واذا كان كذلك يمتنع
التكليف بمعرفة الواجب من هذه الحيثية وان كان هو معلوما
لا بديهة بل التكليف انما وقع بمعرفة الله وهذا الاسم علم للوجود
الموجد الموصوف بالربوبية والعلم والارادة والقدرة والحيوة
وسائر النعوت الوجوبية لا للذات المطلقة من الاعتبارات
جميعا لان ذاته من هذه الحيثية لم تعلم كما بيناه ولا ريب ان الوجود
الموصوف بصفات الكمال غير معلوم للغير بديهة فيجوز التكليف
بمعرفته فافهم حتى تعلم ان مفهوم الوجود من حيث هو هو مغاير لمفهوم
الله من حيث هو الله ولا تقع في غلط فاحش موجب للتشنيع
والكفر ايضا ولا تتوهم يا اخي ان ذلك مما ينافي اصل التوحيد
لانه ليس كذلك لما عرفته بتأييد الله مفصلا والحق وهو يهدي
السبيل ثم قال الخامس ان الوجود لو كان واجبا لذاته لم يكن
فيه واجب لان الوجوب اما الوجود او الماهية التي يتباين
الموجودات بها عندكم والثاني باطل لاحتياجها في وجودها اليه
وكذا الاول لاحتياجه الى كونها موجودة اذ العدم المحض لا يكون
قابلا للوجود الصرف فلا يعرض لها الا اذا كانت موجودة لكنها
في موجوديتها محتاج اليه فيلزم الدور فلا يوجد شيء منها فلا يوجد

موجودا

موجود اصلا وبطلانه اظهر من ان يخفى اقول ايها الاخ هداك
الله قلبك لقبول الامداد القدسية وورود الانوار العلوية
اعلم ان ترديد هذا بقوله الواجب اما الوجود او الماهية
ترديد ضائع اذ التقدير ان الوجود هو الواجب لذاته وايضا
لا نسلم احتياج الوجود الى كون الماهية موجودة قوله اذ العدم
المحض لا يكون قابلا للوجود الصرف فلا يعرض لها الا اذا كان
موجودة قلنا الوجود ليس بقائم بالماهية في الاعيان والا
لكان قيامه بها مستدعيا لحصولها في الاعيان فيلزم ان تكون
موجودة قبل قيام الوجود بها وهو محال بل وجود الماهية عبارة
عن حصولها في الاعيان بان ينضم الوجود الى الماهية الموجودة
لامتناع قيام الوجود بالموجود لا بالماهية المعدومة لامتناع
قيام الوجود بالمتصف بنقيضه وهذا الانضمام في العقل
فقط فلا يكون الوجود زائدا الا في العقل فقط فعلى هذا لا يلزم
شيء مما ذكره فان قلت الماهية من حيث هي هي اما موجودة او معدومة
اذ لا واسطة بينهما فان كان الاول يلزم الدور وان كان الثاني
يلزم ان يكون العدم المحض قابلا للصرف قلت قد عرفت جوابه
ولو سلم ذلك فقولنا الماهية من حيث هي هي ليست موجودة ولا
معدومة على معنى ان مفهوم الماهية من حيث هي ليست نفس احدهما
وليس احدهما داخلا في مفهومها لا على ان مفهوم الماهية منفك
عن احدهما فانه يمتنع انفكاك احدهما عن الماهية والا يلزم
الواسطة وايضا لو صح قوله لاحتياج الوجود الى كون الماهية
موجودة للزم ان لا يوجد موجود اصلا للزوم الدور سواء كان
الوجود واجبا او لم يكن وفي ذلك ظاهر البطلان ثم قال فعلم مما قلنا
ان القول بهذه المقالة عكس المعقول ونقيض المنقول اقول
انت تعلم يا اخي نور الله قلبك ان قوله هذا مما لا طائل تحته

من حيث هي هي لا الى الماهية

للوجود

بل هو قد شنع على ابن اخت خاله في الحقيقة اذ قد ظهر مما عرفته
من السوابق واللواحق ان القول بهذه المقالة معقول في الجملة وليس
نقيض المنقول كلا بل بعضه وقوله هنا ايضا كذلك ثم قال
والتحقيق في هذا المقام ان يقال ان الحكم على مسميات امثال
هذه الالفاظ بانها واجبة او ممكنة او غير ذلك من الاحكام
موقوف على تحقيق معانيها وتعيين مدلولاتها ونحن نقول
ان اريد بالوجود الوجود المعلوم والمفهوم عند الناس في موارد
استعمالاتهم ذلك اي كون الشيء في الاعيان ونحوه المقول على الوجه
بالاشتراك لفظا او معنى بالتساوي او التفاوت على اختلاف
الاراء فيه امتنع ان يكون الوجود بهذا المعنى واجبا لذاته لانه اما
اعتبار عقلي لا هوية له في الاعيان بل من المحمولات العقلية التي
تحصل عند اضافة الاعتبارات العقلية الى الماهيات العينية
بلفظ الوجود او ما دل عليه الوجود واما موجود عيني عارض
للموجودات قائم بها قيام الحال بمحله واياما كان امتنع ان يكون
واجبا لذاته وان عني به غيرها فهم منه الناس وقد دل عليه العقل
والنقل واتفق عليه الملي وغيره فهم ملتزمون بابراز ذلك
في ضمائرهم وبيانه ليعرف بعد ذلك صحته وفساده اقول
ايها الاخ رزقك الله اليقين وحسن المعرفة به لا شك ان
التحقيق يقتضي تعيين مدلول اللفظ ليحكم عليه فنقول المراد
بالوجود هو الوجود المعلوم اي الكون والمفهوم منه عند الناس
ليس شيئا واحدا لان المفهوم منه عند من يقول بالاشتراك
لفظا غير المفهوم منه عند من يقول انه مقول بالاشتراك
معنى والمفهوم منه عند من يقول انه مقول بالتساوي غير
المفهوم منه عند من يقول انه مقول بالتفاوت والمفهوم منه
عند من يقول انه واجب غير المفهوم منه عند من يقول انه ليس

بواجب والمفهوم منه عند من يقول انه اسم الذات المطلقة بلا نحو
الصفات غير المفهوم منه عند من يقول انه ليس كذلك والمفهوم
منه عند من يقول انه اعتبار عقلي صرف غير المفهوم منه عند من
يقول انه ليس كذلك فذلك ظ واذا لم يكن المفهوم منه عند
الناس شيئا واحدا لم يصح قوله ان اريد بالوجود الوجود المفهوم
عند الناس امتنع ان يكون واجبا لانه اما اعتبار عقلي لا هوية
له في الاعيان واما موجود عيني عارض للموجودات قائم بها قيام
الحال بمحله وانما قلنا ذلك لان مفهوم الناس منه لم ينحصر في
الامرين بل له مفهوم آخر كما سنبينه مع ان الامرين باطلان اما
الاول فلان الوجود لو كان اعتبارا عقليا لا هوية له في الاعيان
ولنقيضه لا هوية له في الاعيان ايضا فيلزم ارتفاع النقيضين
في الاعيان عن الوجود الواجب لما عرفته وذلك محال وايضا
لو لم يكن للوجود هوية في الاعيان وللماهية من حيث هي بدون
الوجود لا هوية فيه فلا يكون لشيء هوية في الاعيان وذلك
محال ضرورة وايضا لو كان الوجود اعتبارا عقليا لا هوية له
في الاعيان يلزم ان يكون الوجود هو العدم او المتصف بالعدم
وايضا يلزم عدم الواجب عينه وذلك باطل ببيان الملازمة ان
وجوده عينه فاذا لم يكن الوجود في الاعيان لم يكن هو فيه
فان قلت الوجود الذي هو عينه غير الوجود المطلق قلت يمنع
ذلك لان الوجود الذي هو عينه ان احتاج الى الوجود المطلق
يلزم ان لا يكون واجبا هف وان لم يحتج اليه لجاز رفع الوجود
المطلق عنه فيلزم جواز ارتفاع النقيضين لان العدم مرفوع
ايضا ويلزم ايضا تحقق الاخص بدون الاعم وهو محال ويلزم ايضا
ان لا يكون الوجود مشتركا معنى بل لفظا لتباين معانيه ح ويلزم
الواسطة بين الوجود والعدم المطلقين وذلك بين البطلان

واما الثاني فلان الوجود يمتنع ان يكون موجودا لان الموجود ما له
الوجود لا نفس الوجود ولا استحالة ان يكون الشيء هو الموصوف
به وقد عرفت في السوابق انه لا يرد على الوجود القسمة الى انه
موجود او معدوم ولئن سلم انه موجود فلا يصح ان يكون عارضا
للموجودات قائما بها قيام الحال بمحله لان قيامه بالموجودات
يكون مستدعيا لحصولها فيلزم ان تكون موجودة قبل انضمام الوجود
اليها وهو محال بل وجود الماهية عبارة عن حصولها كما عرفته غير
مرة فعلم منه ان المفهوم منه هو الكون الذي هو ليس باعتباري و
لا موجود وهو غير ما فهمه بعض الناس وليس هو غير ما دل
عليه العقل والنقل من الكمل المليين فلم يكونوا ملزمين بابراز
ما في ضمائرهم فافهم ثم قال لا يقال انه اظهر الاشياء واجلاها
فلا حاجة الى تعريفه وبيانه لانه انما هو اظهرها انما هو مما اشير
اليه ويمتنع ان يكون ذلك واجبا وما يقولون به فهو غير بين
بنفسه ولا عند الناس ولا يتدبر اظهاره وبيانه لنتيجة الرد
والقبول اقول ايها الاخ وفقك الله على الابراز الحقيقة عن
الاغبار اعلم ان الوجود انما هو اظهر الاشياء للموجود لا لغيره
لما عرفته ولا يمتنع ان يكون واجبا لما عرفته وما يقولون به فهو
ليس غير بين عند نفسه وعند القائلين به وقد بيناه في فصل
عنه الرد وحققنا القبول فافهم الجميع وادفع التشنيع كصاحب
ممن قال جل جناب الحق عن ان يكون هو الوجود بان معنى الوجود
الذي هو مفهوم عنده وعند من يوافقه في التشنيع سلمنا
انه ليس بواجب بل يمتنع ان يكون كذلك ومعنى الوجود عند الكمل
هو عين الذات الواجبية التي لا يعلمها الا هي المسماة بلفظة
الوجود او غيرها التنزيه المعنى الذي هو مرادهم وههنا بان انه لا هو
الا هو فعلم ان النزاع في الحقيقة لفظي ثم قال والحق ان المباحثة

والمتفوق ط

او فقك ط

مع اصحاب هذا الطور في غاية الصعوبة لانهم يقولون ان امثال
هذه المعارف تحصل بالكشف والعيان فيما وراء طور العقل
ولا بد في المباحثة من مباد معلومة وقضايا مسلمة فهم في حكم
السوفسطائيين اقول ايها الاخ الكريم اظهر الله ينابيع الحكمة من
قلبك على لسانك لا سبيل في صعوبة المباحثة معهم لان المباحثة
لا يكون الا لمن هو ليس من اهل الكشف والعيان اذ لا مناقشة
في هذا المطلب بين اهل العيان اصلا ومثل عند بحثه معهم
اذا ادعوا فيه المكاشفة والمعاينة كمثل من لم ير قطعا بلدة
بغداد ويباحث مع من رآها ويقول له لم لا يجوز ان يكون كذا بل
هكذا عند تقريره كيفية وضع بغداد الذي شاهده وعاينه
وايضا حصول الشيء بالكشف والعيان لا ينافي ان يكون له مباد
معلومة وقضايا مسلمة بل لاهل الكشف في هذا المقصد
وبيانه قضايا معلومة عندهم وعند من حذا حذوهم منهم
فاصاحب التعرف لمذهب التصوف اصطلحت هذه الطائفة
على الفاظ في علومهم تعارفوها فيما يعرفوها بينهم فرمزوا
بها فادركه صاحبه وخفي على السامع الذي لم يحل مقامه فاما
ان يحسن ظنه بالتامل فيقبله ويرجع الى نفسه فيحكم عليها
بقصور فهمه او يسوء ظنه فيهوس قائله وينسبه الى الهذيان
هذا لفظه والمفهوم من كلام هذا الفاضل ههنا انه من القسم الثاني
وانت تعلم ان السوفسطائيين هم المنكرون للضروريات واليقينيات
واهل الكشف والعيان لم ينكروا شيئا من ذلك كما بيناه فلا
يكونون منهم ولا في حكمهم وايضا قد تقرر في موضعه ان من القضايا
التي هي مواد الاقيسة الوهميات وهي قضايا كاذبة يقضي
بها الوهم الانساني في امور غير محسوسة كالحكم بان كل موجود
محسوس مشار اليه ولولا ان العقل والشرايع يدفعها لعدت

مبادي

من الاوليات وعلامتها ان الوهم يساعد العقل في مقدمات
ناتجة لنقيضها وعند الانتاج ينكص على عقبيه الوهم
وينكر نفسه وان القياس المؤلف منها يسمى سفسطة فان
المستعمل للمغالطة ان قابل بها الحكيم يسمى سوفسطائيا فعلى هذا
لا يجوز ان يراد بالسوفسطائي ههنا السوفسطائي بهذا المعنى لانه
غير قائل اصلا بان امثال هذه المعارف انما يحصل بالكشف
والعيان فيما وراء طور العقل وذلك ظاهر في كلامهم ثم قال
ولنكتف بهذا القدر من المباحث فانها من المضايق الصعبة
والمزالق المدهشة تحيرت فيها عقول العقلاء ودارت فيها
رؤس الدهماء جل جناب القدس عن ان يكون شريعة لكل وارد
وان يطلع عليه الا واحد بعد واحد اقول ايها الاخ البار
احسن الله خاتمتك بالخير الاعلى والسعادة العظمى ان هذا
الفاضل نور الله قلبه باليقين قد تحير في هذا المطلوب
تحيرا عظيما ودار فيه راسه دورانا كثيرا كما يفهم من كلامه حتى
ظن بسببه ان عقول العقلاء كلهم وفي رؤس الدهماء باجمعهم كذلك
وذلك لان تحقيقه في هذا المقام ادى الى ان الوجود اما امر
عقلي لا هوية له في الاعيان واما موجود عيني عارض للموجودات
قائم بها قيام الحال بمحله واياما كان يمتنع ان يكون واجبا لذاته
وانت تعلم يا اخي ان لو كان الوجود في الحقيقة كذلك لكان
كما قال هو لكن ليس كذلك لما بيناه من الحقائق في السوابق
واللواحق فليس كما قال وظن يا اخي بالعلماء والدهماء خيرا
نه هر چه ترا نيست كسى را نبود ولا شك ان جناب الحق
اجل من ان يكون شريعة لوارد نبيا مرسلا كان او وليا مفردا
ولهذا قال النبي عم سبحانك ما عرفناك حق معرفتك واعظم
من ان يكون مطلعا لواحد منهم بل لا يعلم الله الا الله اذ ليس

في الخارج

في الخارج حقيقة غيره حتى يعلمه فافهم وذلك مما قال به الكمل بل
ليس مذهبهم الا هذا فافهموا الكون بالاخلاق انه لا اله الا هو
وانا ايضا اكتفيت بهذا القدر من التنبيهات حامدا لله تعالى ومصليا
على الذوات المطهرة عن الكدورات البشرية خصوصا على سيدنا و
صاحب شريعتنا محمد واله الطاهرين ومرتجيا منك يا اخي ومن
الاخوان الصفا حيث كانوا في البلدان ان ينظروا فيه بعين الرضا
فاني الفت هذه المقالة لا يبتغي فيها ما الا لوجه الجواد الواجب
الحق بلا طلبا للرياسة في العلم فان العلم اجل من ان ادعيه
او انصرف فيه فان كان ما قلناه حقا فالحق اولى ان يتبع و
ان كان باطلا فالباطل اولى ان يبطل ولو وقع كودن بسبب الجهل
المفرد والعقل المختلط في ورطة العناد والجحود ونفر من قبول
لفظ الكون والوجود واقدم على التشنيع واصر على التقريع بل
قال هذه فرية ما فيها مرية وعاد لغير العلوم جاهل يقول لغير يقول
ذا فقد كفر لا باس به اصلا اذ على نحت الفوائد من معادنها هو ما
انا لم نفهم البقر وهذا المعنى المبرم قال الله تعالى لنبيه الاعلم
انك لا تهدي من احببت والحمد لله الذي استهدنا ما لم نكن نعلم
الا بالخير وبالله استعين وعليه اتوكل فانه المفضل والمرتجى
واليه الرجعى واعلموا اخواني انتم الصلحاء البررة دين الله
الحنفي لكم فطرة فعللوا امالكم وانظروا احبالكم وخففوا
اثقالكم وكثروا اعمالكم حتى تدخلوا جنة ربكم
واستنفعوا امر باريكم ونبيكم ولا تخالفوهما
وزكوا انفسكم فقد افلح من تزكى
من صمت نجى ولله الحمد والمنة
وعلينا الهادي بطرق نبينا
محمد المصطفى واله اجمعين
عفى عنه الله
تعالى